ERNST CASSIRER

ESEU DESPRE OM

O introducere în filosofia culturii umane

Traducere de CONSTANTIN COSMAN

HUMANITAS

BUCUREŞTI, 1994

Coperta: IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Lui

Charles W. Hendel cu prietenie şi recunoştinţă

ERNST CASSIRER *ANESSAYONMAN*

An Introduction to a Philosophy of Human Culture

…

ISBN 973 – 28 – 0473 – 4

PREFAŢA

Primul impuls pentru scrierea acestei cărţi mi-a venit de la prietenii mei englezi şi americani care m-au rugat în mod repetat şi insistent să public o traducere engleză a lucrării mele *Filosofia formelor simbolice1*. Deşi mi-ar fi plăcut foarte mult să mă supun dorinţei lor, după primele încercări am găsit-o de nerealizat şi, în circumstanţele actuale, reproducerea în întregime a cărţii mele mai vechi am găsit-o, la fel, nejustificabilă. Cât priveşte cititorul, atenţia i-ar fi fost solicitată la maximum pentru a citi un studiu în trei volume, care tratează un subiect dificil şi abstract. Dar chiar din punctul de vedere al autorului, cu greu ar fi fost posibil sau recomandabil să publice o lucrare concepută şi scrisă cu mai mult de douăzeci şi cinci de ani în urmă. De atunci, autorul şi-a continuat investigaţia asupra subiectului. El a aflat multe fapte noi şi-a fost confruntat cu noi probleme. Chiar problemele vechi sunt privite de către el dintr-un unghi diferit şi-i apar într-o lumină nouă. Pentru toate aceste motive m-am decis să o iau de la început şi să scriu o carte cu totul nouă. Această carte trebuia să fie mult mai redusă decât prima. „O carte mare”, spunea Lessing, „este un mare rău”. Pe când scriam *Filosofia formelor simbolice* eram atât de captivat de subiectul în sine încât am uitat sau am neglijat această maximă stilistică. Acum mă simt mult mai înclinat să subscriu la

cuvintele lui Lessing. În locul unei relatări detaliate a faptelor şi al unei plictisitoare discutări a teoriilor, am

1 3 volume, Berlin, Bruno Cassirer, 1923 – 1929.

JH; iii

ESEU DESPRE OM

Încercat, în această carte, să mă concentrez asupra câtorva puncte care mi s-au părut a fi de o importanţă filosofică specială şi să-mi exprim gândurile cât mai concis posibil.

Totuşi, cartea a trebuit să trateze subiecte care, la prima vedere, pot părea foarte diferite. O carte care se ocupă de probleme psihologice, ontologice, epistemologice şi care conţine capitole despre mit şi religie, limbaj şi artă, despre ştiinţă şi istorie e deschisă obiecţiei că este un *mixtum*

9 5 5 5

compositum de cele mai disparate şi eterogene lucruri. Sper că cititorul, după ce va fi citit aceste pagini, va găsi această obiecţie ca fiind nefondată. Unul din scopurile mele principale a fost de a-l convinge că toate subiectele tratate în această carte constituie, la urma urmei, un *singur* subiect. Există drumuri diferite care duc la un centru comun – şi, după părerea mea, este sarcina unei filosofii a culturii să afle 11 şi să determine acest centru.

Cât priveşte stilul acestei cărţi, a existat seriosul obstacol că a trebuit s-o scriu într-o limbă care nu este limba mea maternă. Cu greu aş fi putut depăşi acest obstacol fără ajutorul prietenului meu James Pettegrove, de la New Jersey State Teachers Collège. El a revizuit întregul manuscris şi mi-a dat sfaturile sale amabile privind toate problemele de ordin lingvistic şi stilistic. Dar îi sunt foarte îndatorat şi pentru multe observaţii preţioase şi pertinente privitoare la tema cărţii.

Nu am înţeles să scriu o carte „populară” despre un subiect care, în multe privinţe, se opune oricărei popularizări. Pe de altă parte, această carte nu este destinată doar oamenilor de ştiinţă şi filosofilor. Problemele fundamentale ale culturii umane prezintă un interes uman general şi ele ar trebui făcute accesibile marelui public. Am încercat, prin urmare, să ocolesc toate chestiunile de amănunt şi să-mi exprim ideile în mod cât mai clar şi mai simplu cu putinţă. Criticii mei ar trebui să fie avertizaţi, totuşi, că ceea ce am putut oferi aici este mai mult o explicaţie şi o ilustrare decât o demonstraţie a teoriei mele. Pentru o

analiză şi o discutare mai amănunţită a problemelor implicate, trebuie să-i rog să

se întoarcă la descrierea detaliată din lucrarea mea *Filosofia formelor simbolice*.

Este dorinţa mea sinceră de a nu impune minţii cititorului o teorie gata' făcută, exprimată într-un stil dogmatic. Am hotărât să-l pun în situaţia de a judeca el însuşi. Desigur, nu a fost posibil să-i pun în faţa ochilor întreaga cantitate a faptelor empirice pe care se sprijină principalele mele teze. Dar am încercat cel puţin să dau citate ample şi detaliate din lucrările de referinţă asupra diferitelor subiecte. Ceea ce va găsi cititorul nu este deloc o bibliografie completă – chiar şi titlurile unei astfel de bibliografii ar fi depăşit cu mult spaţiul care mi-a fost acordat. A trebuit să mă mulţumesc cu citarea acelor autori fată de care mă simt cel mai îndatorat şi cu selectarea acelor exemple care mi s-au părut a fi de o semnificaţie tipică şi de un interes filosofic maxim.

Prin dedicaţia adresată lui Charles W. Hendel doresc să exprim sentimentul meu de adâncă gratitudine faţă de omul care, cu un zel neobosit, m-a ajutat să pregătesc această carte. El a fost primul căruia i-am vorbit despre planul ei general. Fără interesul său profund faţă de tema cărţii şi prietenescul său interes personal pentru autorul ei, cu greu aş fi găsit curajul de a o publica. El a citit manuscrisul de mai multe ori iar eu am fost totdeauna dispus să accept sugestiile sale critice. Ele s-au dovedit a fi valoroase şi de mare ajutor.

Dedicaţia are, pe de altă parte, nu numai o semnificaţie personală, ci şi una „simbolică”. Dedicând această carte şefului catedrei de filosofie şi directorului cursurilor postuniversitare de la Yale University, doresc să exprim catedrei înseşi mulţumirile mele cordiale. Atunci când, cu trei ani în urmă, am venit la Universitatea Yale, a fost o surpriză agreabilă să găsesc o strânsă cooperare care se extindea la un larg domeniu. A fost o plăcere specială şi un mare privilegiu să lucrez împreună cu colegii mei mai tineri, în seminarii comune, la diferite teme. Aceasta a fost, într-adevăr, o nouă experienţă în lunga mea viaţă universitară – şi încă una foarte interesantă şi stimulativă. Voi păstra totdeauna ca pe o amintire plină de recunoştinţă aceste seminarii comune – unul dedicat filosofiei istoriei, altul filosofiei ştiinţei şi un al

treilea teoriei cunoaşterii, ţinute de către Charles Hendel şi Hajo

Holborn, F.S.C. Northrop şi Henry Margenau, Monroe Beardsley, Frederic Fitch şi Charles Stevenson.

Trebuie să privesc această carte, într-o mare măsură, ca un rezultat al activităţii mele la Graduate School de la Yale University şi mă folosesc de această ocazie pentru a exprima mulţumirile mele decanului acestei instituţii de învăţământ, Edgar S. Furniss, pentru ospitalitatea ce mi-a fost oferită în aceşti ultimi trei ani. Un cuvânt de mulţumiri cordiale este datorat, de asemenea, studenţilor mei. Am discutat cu ei aproape toate problemele cuprinse în această carte şi am convingerea că, în paginile ce urmează, vor găsi multe urme ale activităţii noastre comune.

Îmi exprim recunoştinţa faţă de Fluid Research Fund de la Yale University pentru o subvenţie de cercetare care m-a ajutat să pregătesc această carte.

ERNST CASSIRER

Yale University

PARTEA I

CE ESTE OMUL?

Criza cunoaşterii de către sine a omului

Faptul că patocunoaşterea este ţelul cel mai înalt al investigaţiei filosofice/pare a fi în general recunoscut. În toate conflictele dintre diferitele scoli filosofice acest obiectiv rămâne invariabil şi nezdruncinat: el se dovedeşte a fi punctul arhimedic, centrul fix, inamovibil al întregii gândiri. Nici gânditorii cei mai sceptici nu au negat posibilitatea şi necesitatea autocunoaşterii. Ei s-au îndoit de toate principiile generale privitoare la natura lucrurilor, dar această îndoială avea în vedere numai deschiderea unui mod de investigaţie nou şi mai solid. În istoria filosofiei scepticismul a fost adeseori doar partea complementară a unui ferm umanism. Prin negarea şi anihilarea certitudinii obiective a lumii externe, scepticul speră să readucă toate ideile omului la propria-i fiinţă. Autocunoaşterea – declară el – este prima premisă a autorealizării. Noi trebuie să încercăm să rupem lanţul care ne leagă de lumea exterioară pentru a ne bucura de adevărata noastră libertate, f „La plus grande chose du monde c'est de scavoir être a soy", scrie Montaigne./

Dar chiar această abordare a problemei – metoda introspecţiei – nu este sigură împotriva îndoielilor sceptice. Filosofia modernă a început cu principiul că (evidenţa propriei noastre fiinţe este

invincibilă şi incontestabilăjt) ar progresul cunoaşterii psihologice nu a prea confirmat acest

ESEU DESPRE OM

principiu cartezian. În zilele noastre, tendinţa generală gândirii este orientată din nou către polul opus. Puţini psiho logi moderni ar admite sau recomanda o simplă metodă a în trospecţiei. În general, ei ne spun că o astfel de metodă este foarte precară. Ei sunt convinşi că o atitudine behavioristl strict obiectivă este singura abordare posibilă pentru o psiho logie ştiinţifică. Dar un behaviorism consecvent şi radical nu reuşeşte să-şi atingă scopul. El ne poate avertiza împotriva unor posibile erori metodologice, dar el nu poate rezolve toate problemele psihologiei umane. Putem critica sau pune la îndoială punctul de vedere strict introspectiv, dar nu putem suprima sau elimina, Fără introspecţie, fără o conşti; iată imediată a sentimentelor, emoţiilor, percepţiilor, gândurilor, nu am putea nici măcar defini domeniul psihologie umane. JTotusi, trebuie să admitem că urmând doar această cale nu putem ajunge niciodată la o concepţie cuprinzătoare asupra naturii umane. Introspecţia ne revelează numai acel mic sector al vieţii omeneşti care este accesibil experienţei noastre individuale. Ea nu poate acoperi întregul câmp al fenomenelor umane. Chiar dacă am reuşi să adunăm şi să combinăm toate datele, am avea totuşi o imagine foarte săracă şi fragmentară – un simplu tors – a naturii umane.

Aristotel declară că orice cunoaştere îşi are originea într-o tendinţă fundamentală a naturii umane care se manifestă în cele mai elementare acţiuni şi reacţii ale omului. Întreaga întindere a vieţii simţurilor este determinată de această tendinţa şi impregnată de ea.

Toţi oamenii au sădit în firea lor florinta de a cunoaşte Dovad; acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simţurilor. Ei resimt această plăcere pentru ea însăşi, chiar când nil e vorba de urmărirea unui folos, şi lucrul se adevereşte mai ales cu privire lej simţul ce se exercită prin ochi/ într-adevărnoi preferăm acest simţ tuturor celorlalte, nu numai când avem în vedere un scop practic, ci chiar tară o asemenea intenţie, şi pricina e că acest sim

CRIZA CUNOAŞTERII DE CĂTRE SINE A OMULUI

ne dă putinţa, mai mult decât oricare altul, să cunoaştem mai bine un lucru, dând totodată la iveală în el multe însuşiri distinctive.*

Acest pasaj este caracteristic pentru concepţia despre

cunoaştere a lui Aristotel, deosebită de cea a lui Platon. Un astfel de elogiu filosofic al vieţii senzoriale a omului ar fi imposibil în opera lui Platon. El nu ar fi putut compara niciodată dorinţa de cunoaştere cu plăcerea pe care o aflăm în simţurile noastre. La Platon, viaţa simţurilor este separată de viaţa intelectului printr-o prăpastie largă şi de netrecut. Cunoaşterea şi adevărul aparţin unei ordini transcendentale – tărâmului ideilor pure şi eterne. Chiar Aristotel este convins că cunoaşterea ştiinţifică nu este posibilă doar prin actul percepţiei. Dar el vorbeşte ca un biolog atunci când neagă această separare platonică între lumea ideală şi cea empirică. El încearcă să explice lumea ideală, lumea cunoaşterii, în termeni ai vieţii. În ambele domenii găsim, după Aristotel, aceeaşi continuitate. În natură, ca şi în cunoaşterea umană, formele superioare se dezvoltă din formele inferioare. Percepţia senzorială, memoria, experienţa, imaginaţia şi raţiunea sunt toate unite printr-o relaţie comună; ele sunt doar stadii şi expresii diferite ale uneia şi aceleiaşi activităţi fundamentale, care atinge cel mai înalt grad de perfecţiune la om, dar care, într-un anumit mod, se găseşte şi la animale şi la toate formele vieţii organice.

Dacă ar fi să adoptăm acest punct de vedere biologic, ne-am aştepta cajprimele stadii ale cunoaşterii umane să fi avut legături exclusiv cu lumea exterioară. Pentru toate nevoile imediate şi interesele lui practice, omul este dependent de mediul său fizic. jel nu poate trăi tară adaptarea continuă la condiţiile lumii înconjurătoare. Paşii iniţiali către viaţa intelectuală şi culturală a omului pot fi descrişi ca acte care implică un fel de ajustare mintală la mediul ambiant

Aristotel, *Metafizica*, Cartea I (a), capitolul 1, 980 a, trad. de St. Bezdechi, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, 1965, P49. (*N.t*.)

Imediat. Dar cum cultura omenească progresează, ne întâlnim foarte curând cu o tendinţă opusă a vieţii umane. De la cea mai timpurie licărire a conştiinţei omeneşti, aflăm o privire asupra vieţii îndreptată spre interior, completând-o pe cea îndreptată spre exterior. Cu cât ne îndepărtăm mai mult, în dezvoltarea culturii umane, de aceste începuturi, cu atât această privire spre interior pare să avanseze. Curiozitatea naturală a omului începe să-şi schimbe treptat direcţia. Putem studia această creştere în aproape toate formele vieţii culturale a omuluiif în primele explicaţii mitologice ale universului

aflăm totdeauna o *antropologie* primitivă alături de o *cosmologie* primitivă. Problema originii lumii este împletită în mod indisolubil cu problema originii omului-Religia nu distruge aceste prime explicaţii mitologice. Dimpotrivă, ea păstrează cosmologia şi antropologia mitologică dându-le o nouă formă şi o nouă adâncime. De acum înainte kutocunoaşterea rhi este privită ca un simplu interes teoretic. Ea nu este, pur şi simplu, un subiect de curiozitate sau de speculaţiejea este considerată obligaţia fundamentală a omului. /Marii gânditori religioşi au fost primii care au inculcat această cerinţă morală. În toate formele superioare ale vieţii religioase, maxima „Cunoaşte-te pe tine însuţi" este privită ca un imperativ categoric, ca o lege morală şi religioasă fundamentală. În acest imperativ simţim, cum se spune, o bruscă răsturnare a instinctului natural primar de a cunoaşte – observăm o transevaluare a tuturor valorilor. În istoriile tuturor religiilor din lume – în iudaism, budism, confucianism şi creştinism – putem observa paşii individuali ai acestei dezvoltări.

Acelaşi principiu este valabil pentru evoluţia generală a gândirii filosofice. În primele sale stadii, filosofia greacă pare preocupată exclusiv de universul fizic. Cosmologia predomină asupra tuturor celorlalte ramuri ale investigaţiei filosofice. Este, totuşi, specific pentru profunzimea şi caracterul cuprinzător al spiritului grecesc faptul că aproape orice gânditor individual reprezintă în acelaşi timp un nou *tip*

CRIZA CUNOAŞTERII DE CĂTRE SINE A OMULUI

general de gândire. Dincolo de filosofia naturii a Şcolii din Milet, pitagoreicii descoperă o filosofie matematică, pe când gânditorii eleaţi sunt primii care concep idealul unei filosofii logice. Heraclit stă pe linia de demarcaţie dintre gândirea cosmologică şi cea antropologică. Deşi mai vorbeşte ca un filosofai naturii şi aparţine „vechilor fiziologi", el este totuşi convins că e imposibil să pătrunzi în secretul naturii fără a fi studiat secretul omului. Trebuie să realizăm cerinţa auto-reflecţiei dacă vrem să păstrăm contactul cu realitatea şi să-i} înţelegem semnificaţia. De aici a fost posibil, pentru Heraclit, să caracterizeze întreaga sa filosofie prin cele două cuvinte 8 iţ/naocuriv 1 (Otbv („M-am căutat pe mine însumi"). * Dar această nouă tendinţă a gândirii, deşi într-un anumit sens inerentă filosofiei greceşti timpurii, nu a ajuns la deplina ei maturitate decât în vremea lui Socrate. Astfel, punctul de cotitură care separă gândirea socratică de cea presocratică se află în problematica omului. Socrate nu atacă şi nici nu critică

teoriile predecesorilor săi. El nu intenţionează să introducă o nouă doctrină filosofică. Şi totuşi, la el, toate problemele din trecut sunt văzute într-o lumină nouă pentru că sunt raportate la un nou centru intelectual. Problemele filosofiei greceşti a naturii şi problemele metafizicii greceşti sunt eclipsate brusc de către o nouă chestiune care pare să absoarbă, de aici înainte, întregul interes teoretic al omului. La Socrate nu mai avem o teorie independentă a naturii sau o teorie logică independentă. Nu avem nici măcar o teorie etică coerentă şi sistematică – în sensul în care ea a fost dezvoltată în sistemele etice de mai târziu. Rămâne doar o singură chestiune: Ce este omul? Socrate susţine şi apără mereu idealul unui adevăr universal obiectiv, absolut. Dar singurul univers pe care el îl cunoaşte şi la care se referă toate investigaţiile lui este universul omului. Filosofia lui – dacă el are o filosofie – este strict antropologică. Într-unul din dialogurile lui Platon, Socrate este descris ca fiind

— Vezi *Filosofia greacă până la Platon*, I, partea a 2-a, redactori coordonatori Adelina Piatkowski, Ion Banu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 363. (*N.t.*)

angajat într-o discuţie cu elevul său Phaidros. Ei se plimbă şi, după un scurt ti mp, ajung într-un loc în afara porţilor Atenei. Socrate îşi exprimă admiraţia pentru frumuseţea locului. Este încântat de peisaj, pe care îl laudă foarte mult. Dar Phaidros îl întrerupe. El este surprins că Socrate se comportă ca un străin călăuzit de un ghid. „Ai trecut vreodată dincolo de hotar?” îl întreabă el. Socrate pune în răspunsul său o semnificaţie simbolică. „Mă vei ierta, prietene! Fapt e că îmi place să învăţ. Or câmpul şi copacii nu vor să-mi – fie dascăli, în vreme ce în cetate oamenii mă învaţă cu adevărat”. *

Şi totuşi, atunci când studiem dialogurile socratice ale lui Platon nu aflăm nicăieri o soluţie directă a noii probleme. Socrate ne oferă o analiză detaliată şi meticuloasă a calităţilor şi virtuţilor umane individuale. El caută să determine natura acestor calităţi şi să le definească: bunătatea, dreptatea, temperanţa, curajul ş.a.m.d. Dar el nu riscă niciodată o definiţie a omului. Cum poate fi explicată această aparentă omisiune? A adoptat Socrate în mod deliberat o abordare ocolită – una care i-a permis doar să zgârie suprafaţa acestei probleme fără să pătrundă vreodată în profunzimea şi esenţa ei veritabilă? Dar aici, mai mult decât în oricare altă parte, ar trebui să suspectăm ironia

socratică. Răspunsul negativ al lui Socrate este, cu siguranţă, cel care aruncă o nouă şi neaşteptată lumină asupra chestiunii şi care ne oferă o înţelegere adevărată a concepţiei socratice despre om. Noi nu putem descoperi natura omului în acelaşi mod în care putem detecta natura lucrurilor fizice. Acestea pot fi descrise în termeni ai proprietăţilor lor obiective, pe când omul poate fi descris şi definit doar în termeni ai conştiinţei sale. Acest fapt pune o problemă cu totul nouă care nu poate fi rezolvată cu ajutorul modalităţilor noastre obişnuite de investigaţie. Observaţia empirică şi analiza logică, în sensul în care aceşti termeni erau folosiţi în filosofia presocratică.

— Platon, *Phaidros* 230 d trad de Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas Bucureşti, 1993. (*N.t.*)

CRIZA CUNOAŞTERII DE CĂTRE SINE A OMULUI

s-au dovedit a fi, în acest caz, ineficiente şi inadecvate, pentru că numai în relaţiile noastre nemijlocite cu fiinţele eneşti putem înţelege caracterul omului. Trebuie să ne nfruntăm realmente cu omul, trebuie să ne întâlnim cu el de-a dreptul faţă în faţă pentru a-l înţeleget De aceea, trăsătura distinctivă a filosofiei lui Socrate nu este un nou conţinut obiectiv, ci o nouă activitate şi funcţie a gândirii. Filosofia, care fusese concepută până atunci ca un monolog intelectual, este transformată într-un dialog. Numai pe calea gândirii în formă de dialog sau a gândirii dialectice putem aborda cunoaşterea naturii umane. Mai înainte, adevărul putea fi conceput ca un lucru gata făcut care putea fi înţeles printr-un efortv al gânditorului individual şi transmis şi comunicat cu promptitudine celorlalţi. Dar Socrate nu a mai putut subscrie la acest punct de vedere. Este la fel de imposibil – spune Platon în *Republica* să implantezi adevărul în sufletul unui om, ca şi a da puterea văzului unui om născut orb. Adevărul este prin natura lui rezultatul gândirii dialectice. El nu poate fi dobândit, prin urmare, decât printr-o constantă cooperare a subiecţilor în cadrul întrebărilor şi răspunsurilor adresate mutual. El nu este, prin urmare, asemenea unui obiect empiric; el trebuie înţeles ca produsul unui act social. Aici avem răspunsul nou, indirect la întrebarea „Ce este omul?" Omul este considerat a fi acea fiinţă care se află în mod constant în căutarea de sine – o / fiinţă care în orice moment trebuie să examineze şi să \ scruteze condiţiile existentei sale. În această scrutare, în I această atitudine critică fată de viaţa omenească constă; adevărata valoare a vieţii umane. „Viaţa lipsită de această / cercetare", spune Socrate în a

sa *Apărare*, „nu e trai de om"". Putem rezuma gândirea lui Socrate spunând că omul este definit de către el drept fiinţa care, atunci când i se adresează o întrebare raţională, poate da un răspuns raţional. Atât

— Platon, *Apărarea lui Socrate*, 38 a, trad. de Francisca Băltăccanu, în Platon, *Opere*, I, ed. a 2-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, p, 39. (*N.t.*)

ESEU DESPRE OM

CRIZA CUNOAŞTERII DE CĂTRE SINE A OMULUI

cunoaşterea cât şi moralitatea lui sunt cuprinse în acest cerc. Omul devine o fiinţă „responsabilă", un subiect moral prin această facultate fundamentală, prin această facultate de a da un răspuns sieşi şi celorlalţi.

Primul răspuns a rămas, într-un anumit sens, răspunsul clasic. Problema socratică şi metoda socratică nu pot fi niciodată uitate sau obliterate. Prin intermediul gândirii lui Platon ea şi-a pus amprenta1 pe întreaga dezvoltare viitoare a civilizaţiei umane. Nu există, poate, nicio cale mai scurtă şi mai sigură de a ne convinge de profunda unitate şi perfecta continuitate ale gândirii filosofice antice decât comparând aceste prime stadii din filosofia greacă cu unul din ultimele şi cele mai nobile produse ale culturii greco-romane, cartea *către sine* scrisă de către împăratul Marcus Aurelius Antoninus. La prima privire, o astfel de comparaţie poate părea arbitrară; pentru că Marcus Aurelius nu a fost un gânditor original şi nici nu a urmat o metodă strict logică. El însuşi mulţumeşte zeilor că atunci când a nutrit o râvnă deosebită pentru filosofie nu şi-a irosit vremea cu compuneri

1 în paginile ce urmează nu voi încerca să dau o privire de ansamblu asupra dezvoltării istorice a antropologiei filosofice. Voi selecta doar câteva stadii tipice pentru a ilustra linia generală de gândire. Istoria filosofiei omului este încă un deziderat. Pe când istoria metafizicii, a filosofiei naturii, a eticii şi a gândirii ştiinţifice au fost studiate în toate detaliile, aici suntem încă la început. În ultimul secol, importanţa acestei probleme a fost resimţită tot mai mult. Wilhelm Dilthey şi-a concentrat toate eforturile pentru rezolvarea ei. Dar opera lui Dilthey, oricât de bogată şi sugestivă, a rămas incompletă. Unul din discipolii lui Dilthey, Bernhard Groethuysen, a dat o descriere excelentă a dezvoltării generale a filosofiei antropologice. Dar, din nefericire, chiar această descriere se opreşte brusc la pasul ultim şi decisiv – acela al epocii noastre moderne. Vezi Bernhard Groethuysen,

„Philosophische Anthropologic”, *Handbuch der Philosophie* (München şi Berlin, 1931), III, 1 – 207. Vezi, de asemenea, articolul lui Groethuysen „Towards an Anthropological Philosophy”, *Philosophy and History*. *Essays presented to Bmst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 77 – 89.

sau cu interpretarea silogismelor. * Dar. Socrate şi Marcus Aurelius au în comun convingerea că pentru a afla adevărata natură sau esenţă a omului trebuie, mai înainte de toate, *să* îndertăm dejnnta lui toate trăsăturile externe şi accidentale.

Nu trebuie ataşat omului, în măsura în care este om, nimic din cele fără legătură cu ideea de om. Căci ele nu reprezintă cerinţe obligatorii pentru om, nu sunt nici implicate în natura omului, nici nu sunt o desăvârşire a naturii omeneşti. Prin urmare, în ele nu constă scopul hotărâtor pentru om şi nici nu contribuie la atingerea ţelului suprem care este binele. Mai mult încă, dacă vreuna din ele ar fi a omului, n-ar trebui dispreţuite de către acesta, nici n-ar trebui ca el să li se împotrivească, de vreme ce-i aparţin; nici n-ar fi vrednic de laudă cel desprins de necesitatea lor, precum nici cel înclinat să se restrângă în folosirea vreuneia din acestea, dacă ele ar fi cu adevărat bunuri. Acum, raţionând dimpotrivă, în măsura în care cineva se lasă lipsit de acestea sau de altele asemănătoare, fiind fără vreuna din ele, îndură absenţa, este cu atât mai mult un om de bine.*

Tot ceea ce i se întâmplă omului din afară este nul şi fără efect. Esenţa lui nu depinde de circumstanţe exterioare; ea depinde exclusiv de valoarea j) e care el şi-o atribuie Ju-însuşi. /Bogăţii, rang, distincţie socială, chiar sănătatea sau darurile intelectuale – toate acestea devin indiferente (& 5 t & (popov). Singurul lucru care contează este năzuinţa, atitudinea interioară a sufletului; şi acest principiu intern-nu poate fi tulburat. „Ceea ce nu face pe om inferior sie însuşi nu coboară nici condiţia vieţii omeneşti şi nu distruge pe om nici în cele lăuntrice, nici în cele din afară ale sale”. * * *

Cerinţa auto-interogării apare, prin urmare, în cadrul stoicismului, ca şi în concepţia lui Socrate, ca un privilegiu

— Vezi Marcus Aurelius, *Către sine*, I, 17, trad. de M. Peucescu şi D. Burtea în voi. Epictet, *Manualul*, trad. de D. Burtea; Marcus Aurelius, *Către sine*, prefaţă de Eugen Cizck, tabel cronologic şi note de D. Burtea, Ed. Minerva, 1977, p. 81. (*N.t.*)

** *Idem*., V, 15, pp. 127 – 428. (*N.t.*) * * * *Idem*., IV, 8, p. 106. (*N.t.*)

al omului şi datoria sa fundamentală. * Dar această datorie este înţeleasă acum într-un sens mai larg; ea nu are numai un fundal moral, ci şi unul universal şi metafizic. „Clipă de clipă, aceasta trebuie's se întrebe omul şi să se cerceteze, cât mai riguros: «Ce am eu în această parte din mine care se numeşte raţiune conducătoare» (to „n7E (i. ovi%bv)?" *. Cel care trăieşte în armonie cu propriul eu, I cu demonul său, trăieşte în armonie cu universul; căci atât ordinea universală, cât şi ordinea personală nu sunt altceva decât expresii diferite şi manifestări ale unui principiu fundamental comun. Omul face dovada puterii sale inerente de critică, de judecată şi discernământ, înţelegând că în această corelaţie Eul, şi nu. Universul are partea conducătoare.) o dată ce Eul şi-a dobândit forma internă, această formă rămâne inalterabilă şi imperturbabilă. „De vreme ce a devenit o sferă, rămâne totdeauna o sferă". * * * Adică, aşa-zicând, ultimul cuvânt al filosofiei greceşti – un cuvânt care o dată în plus conţine şi explică spiritul în care a fost concepută de la început. Acest spirit a fost un spirit al judecăţii, al discernământului critic între Fiinţare şi Non-Fiinţare, între adevăr şi iluzie, între bine şi rău. Viaţa în sine se schimbă şi variază dar valoarea adevărată a vieţii trebuie-jşăutaţă în diejţiea eternă care nu admite nicio schimbare, jAceastă ordine nu o putem sesiza cu lumea simţurilor, ci numai prin puterea judecăţii noastre. Judecata este puterea centrală la ojttk sursa comună a adevărului şi moralităţii. Pentru că este singurul lucru în legătură cu care omul depinde în întregime de sine însuşi; ea este liberă, autonomă, independentă. * * ** „Nu te zbuciuma", spune Marcus Aurelius.

— Cf. *idem*, III, 6, p. 96. (*N.t.*) * *Idem*, *V*, 11 p. 126. (*N.t*)

* * * Cf. *idem*, VIII, 41, p. 181. Traducerea dată de Cassirer diferă puţin. Marcus Aurelius face aluzie la un vers din Euripide. (*N.t.*)

* * ** Cf. *idem* V, 14, p. 127. Cassirer redă, în notă de subsol, textul original al propoziţiei: „Raţiunea şi meşteşugul raţionamentului constituie puteri îndestulătoare şi pentru ele şi pentru lucrările făcute în acord cu cic": O Xoyoţ *za*\. *i*\ A.07X11 texvn 5 waueie; eicriv a-i za (*m-ic*, xaff cavcâţ epoiţ. (*N.t.*)

nici nu te încorda, ci fii liber, priveşte toate activităţile ca un bărbat, ca un om, ca un cetăţean, ca o fiinţă hărăzită morţii. (...) Lucrurile din exterior nu au atingere cu sufletul, nici legătură, ci rămân

în afara lui nemişcătoare, că ele devin pricini de tulburare, datorită părerii care se formează în interior despre ele, de propria închipuire; al doilea, că toate câte se văd se vor transforma într-o clipă şi apoi nu vor mai fi. Gândeşte-te necurmat la câte din asemenea transformări ai fost martor., Jniversul este o continuă transformare, viaţa este o părere". / &

Cel mai mare merit al acestei concepţii stoice despre om, stă în faptul că ea dă omului un profund sentiment atât al armoniei sale cu natura, cât şi al independenţei sale morale, faţă de naturăi în mintea filosofului stoic aceste afirmaţii nu se contrazic; ele se află în corelaţie. Omul se află în echilibru perfect cu universul, şi el ştie că acest echilibru nu trebuie să fie tulburat de către nicio forţă exterioară. Astfel este caracterul dual al „imperturbabilităţii" stoice (bexapa A, ia). Această teorie stoică s-a dove Slit a fi una din cele mai puternice forte formative ale culturii antice. Dar ea s-a găsit dintr-odată în prezenţa unei forţe noi, necunoscute până atunci. Conflictul cu această nouă forţă a zdruncinat idealul clasic al omului în înseşi temeliile lui. Teoriile stoică şi creştină despre om nu sunt în mod necesar ostile una alteia, în istoria ideilor ele au acţionat împreună şi le găsim adesea în strânsă conexiune la unul şi acelaşi gânditor individual. Cu toate acestea, rămâne totdeauna un punct asupra căruia antagonismul între idealurile creştin şi stoic se dovedeşte

— *Idem*, IV, 3, pp. 104 – 105. Ultima frază din text, pusă în ghilimele, este un citat din Democnt. Cassirer îl redă în original, într-o notă de subsol, făcând următoarele observaţii în legătură cu traducerea ultimului termen: O %*bg**ioc*, a AAoicocriş 6 pâoţ \>7 t6A.nyie). Cartea a IV-a, par. 3. Termenul *afirmaţie* sau *judecată* mi se pareo expresie mult mai adecvată pentru gândirea lui Marcus Aurelius decât acela de *opinie*, pe care-l găsesc în toate versiunile engleze pe care le-am consultat. *Opinie* (platonicul *hota*.) conţine un element de schimbare şi incertitudine care nu este avut în vedere de către Marcus Aurelius. Ca termeni echivalenţi pentru U7 toX.T\}/iţ găsim la Marcus Aurelius Xpoatţ, xpâua, Stil-pioiq. Cf. cartea III, 2; VI, 52; VIII, 28, 47". Traducerea românească ni se pare, totuşi, a fi pertinentă contextului. (*N.t.*)

ESEU DESPRE OM

Ireconciliabil. Afirmarea independenţei absolute a omuluij: are în teoria stoică era privită ca o virtute umană fundamentală, se

transformă în teoria creştină într-un viciu şi o eroare fundamentale. Atâta timp cât omul perseverează în această eroare, nu există nicio cale posibilă pentru salvare. Lupta dintre aceste două concepţii contradictorii a durat multe secole, şi la începutul epocii moderne – în timpul Renaşterii şi în secolul al XVII-lea – îi simţim încă întreaga forţă.

Putem sesiza aici una din trăsăturile cele mai caracteristice ale filosofiei antropologice. Această filosofie nu este, precum alte ramuri ale investigaţiei filosofice, o dezvoltare lentă şi continuă a unor idei generale. Chiar şi în istoria logicii, a metafizicii şi a filosofiei naturii aflăm cele mai ascuţite opoziţii. Această istorie poate fi descrisă în termeni hegelieni ca un proces dialectic în care fiecare teză este urmată de antiteza ei. Totuşi există o consecventă internă, o ordine logică clară care uneşte diferitele stadii ale acestui proces dialectic. Filosofia antropologică, pe de altă parte, manifestă un cu totul alt caracter. Dacă dorim să-i înţelegem adevărata semnificaţie şi importantă, nu trebuie să alegem maniera epică de descriere, ci pe aceea dramatică. Pentru că suntem confruntaţi nu cu o dezvoltare paşnică de concepte şi teorii, ci cu un conflict între forţe spirituale contradictorii. Istoria filosofiei antropologice este plină de cele mai profunde pasiuni şi emoţii omeneşti. Ea nu se ocupă de o singură problemă teoretică, oricât de general îi este scopul; aici întregul destin al omului este în joc şi cere o soluţie.

Acest caracter al problemei şi-a aflat expresia cea mai clară în opera lui Augustin. Augusţiri se află la graniţa dintre cele două epoci. Trăind în secolul al IV-lea al erei creştine, el a crescut în tradiţia filosofiei greceşti, şi mai cu seamă sistemul neoplatonismului este cel care şi-a lăsat amprenta pe întreaga lui filosofie. Dar, pe de altă parte, el este pionierul gândirii medievale; el este fondatorul filosofiei

2 Pentru o relatare detaliată vezi Cassirer, *Descartes* (Stockholm, 1939), pp. 215 şi urm.

medievale şi al dogmaticii creştine. În ale sale *Confesiuni* putem urmări fiecare pas al drumului său de la filosofia greacă la revelaţia creştină. Conform lui Augustin, orice filosofie dinaintea apariţiei lui Christos a fost expusă unei erori fundamentale şi a fost molipsită de una şi aceeaşi erezie. Puterea raţiunii a fost preamărită ca cea mai mare putere a omului. Dar ceea ce nu a putut cunoaşte niciodată omul până ce nu a fost iluminat de o revelaţie divină specială este că

rațiunea însăși e unul din lucrurile cele mai problematice și ambigue din lume. Rațiunea nu ne poate arăta calea către claritate, către adevăr și înțelepciune. Pentru că semnificația ei însăși este obscură iar originea ei este învelită în mister – într-un mister ce poate fi dezvăluit numai de către revelația creștină. Rațiunea nu are, pentru Augustin, o natură simplă și unică, ci mai curând una dublă și separată.] Omul a fost creat după imaginea lui Dumnezeu; în stadiul lui inițial, în care a ieșit din mâinile lui Dumnezeu, el era egal cu arhetipul său. Dar această stare a fost pierdută cu totul prin căderea lui AdamJ De atunci înainte întreaga putere originară a rațiunii a fost întunecată. Iar rațiunea singură, prin sine însăși și propriile-i facultăți „nu poate, găsi niciodată drumul îndărăt. Ea nu se poate reconstrui pe sine; ea nu se poate întoarce, prin propriile-i eforturi, la esența ei pură de mai Jnainte.) Dacă o astfel de îndreptare este posibilă vreodată, ea se poate înfăptui numai prin ajutor supranatural, prin puterea grației divine. Așa arată noua antropologie, după cum este înțeleasă de către Augustin și menținută în toate marile sisteme ale gândirii medievale. Nici Toma d'Aquino, discipolul lui Aristotel, care s-a întors la izvoarele filosofiei grecești, nu a îndrăznit să se abată de la această dogmă fundamentală. \E1 atribuie., rațiunii omenești o putere mult mai mare decât a atribuit Augustin; dar el este convins că rațiunea nu se poate folosi de aceste puteri dacă nu este călăuzită și iluminată de către gratia divină. Am ajuns aici la o răsturnare completă a tuturor valorilor afirmate de către filosofia greacă. Ceea ce cândva părea să fie cel mai înalt privilegiu al omului se dovedește a fi pentru el un risc și o

Ispită; ceea ce apărea ca un sentiment de mândrie devine pentru el cea mai adâncă umilință. Preceptul stoic cum că omul trebuie să se supună principiului său intern și să-l respecte, „demonul" din el însuși, este privit acum ca o idolatrie periculoasă.

Nu este oportun a descrie aici caracterul acestei noi antropologii, a analiza motivele ei fundamentale și a urmări îndeaproape dezvoltarea ei. Dar pentru, a-i înțelege semnificația putem alege o cale diferită și mai scurtă. La începutul timpurilor moderne a apărut un gânditor care a dat acestei antropologii o nouă vigoare și o nouă splendoare. În opera lui Pascal ea și-a aflat ultima și poate cea mai pregnantă expresie. Pascal a fost pregătit pentru această sarcină cum nu a fost niciun alt scriitor. El poseda un dar incomparabil

pentru elucidarea celor mai obscure chestiuni şi pentru condensarea şi concentrarea sistemelor de gândire complexe şi dispersate. Nimic nu pare impermeabil pentru ascuţimea gândirii şi luciditatea stilului său. În el sunt unite toate avantajele literaturii şi filosofiei moderne. Dar el. le foloseşte ca arme împotriva spiritului modern, spiritul lui Descartes şi al filosofiei lui. La prima privire, Pascal pare să accepte toate implicaţiile cartezianismului şi ale ştiinţei moderne. Nu există nimic în natură care să poată rezista efortului raţiunii ştiinţifice; pentru că nu există nimic care să poată rezista geometriei. E un eveniment curios în istoria ideilor că unul din cei mai mari şi mai profunzi geometri a fost acela care a devenit campionul tardiv al antropologiei filosofice a Evului Mediu. La vârsta de şaisprezece ani, Pascal a scris tratatul despre secţiunile conice, care a deschis un domeniu nou, foarte bogat şi fertil pentru gândirea geometrică. Dar el a fost nu numai un mare geometru, a fost un filosof. Şi ca filosof era nu numai absorbit de problemele geometrice, dar el căuta să înţeleagă adevărata întrebuinţare, extinderea şi limitele geometriei. El a ajuns, astfel, să facă distincţia fundamentală între „spiritul geometric" şi „spiritul ascuţit sau subtil". Spiritul geometric excelează în toate subiectele care sunt capabile de o analiză perfectă – cele care pot fi descompuse

În elementele lor primare.[3] El pleacă de la anumite axiome şi din ele trage concluzii al căror adevăr poate fi demonstrat cu ajutorul regulilor logice universale. Avantajul acestui spirit constă în claritatea principiilor şi în caracterul necesar al deducţiilor lui. Dar nu toate obiectele sunt capabile de un asemenea tratament. Există lucruri care, datorită subtilităţii şi infinitei lor diversităţi sfidează orice încercare de analiză logică. Şi dacă există ceva în lume care trebuie tratat în această a doua manieră, atunci acela este spiritul omului. Ceea ce caracterizează pe om este bogăţia şi subtilitatea, diversitatea şi versatilitatea-naturii sale. De aceea, matematica nu poate deveni niciodată instrumentul unei adevărate doctrine despre om, al unei antropologii filosofice. E ridicol a vorbi despre om ca şi cum el ar fi o propoziţie geometrică. O filosofie morală în termenii unui sistem geometric – o *Ethica more geometrico demonstrată* – este pentru cugetul lui Pascal o absurditate, un vis filosofic. Logica şi metafizica tradiţionale nu se află nici ele într-o poziţie mai bună pentru a înţelege şi rezolva enigma omului. Prima şi suprema lege este legea

contradicţiei. Gândirea raţională, gândirea logică şi metafizică pot înţelege doar acele obiecte care sunt lipsite de contradicţie şi care au o *r* 5 5

natură şi un adevăr logice. Dar tocmai această omogenitate este cea pe care n-o găsim niciodată la om. Filosofului nu-i" este permis să construiască un om artificial; el trebuie să descrie unul real... Toate aşa-numitele definiţii date omului nu sunt altceva decât speculaţii eterice atâta vreme cât nu sunt bazate pe experienţa noastră despre om şi confirmate de aceasta. Nu există nicio altă cale de a cunoaşte omul decât; aceea de a-i înţelege viaţa şi comportamentul. Dar ceea ce aflăm aici desfide orice încercare de includere într-o formulă unică şi simplă. Contradicţia este adevăratul element al

3 Pentru distincţia între *l'esprit geometrique* şi *l'esprit de finesse* a se compara scrierea lui Pascal „De l'esprit geometrique" şi ale sale *Pensées*, editate de către Charles Louandre (Paris, 1858), cap. IX, p. 231. În pasajele următoare citez traducerea engleză a lui O.W. Wight (New York, 1861).

J existenţei umane. Omul nu are nicio „natură" – nicio existenţă simplă sau omogenă, pl este un amestec straniu de existenţă şi non-existenţă. Locul său se află între aceşti doi poli opuşi.

Există, prin urmare, numai o cale de acces către secretul". naturii umane: cea a religiei. Religia ne arată că există un om dublu – omul de dinainte şi cel de după cădere. Omul a fost destinat scopului celui mai înalt, dar el şi-a pierdut poziţia. Prin cădere şi-a pierdut puterea iar raţiunea şi voinţa lui au fost corupte. Maxima clasică „Cunoaşte-te pe tine însuţi", înţeleasă în sensul ei filosofic, în sensul lui Socrate, Epictet sau Marcus Aurelius, este de aceea nu numai inutilă, ea este amăgitoare şi eronată. Omul nu poate avea încredere în sine şi nu poate asculta de el însuşi. El trebuie să păstreze tăcere şi să asculte o voce mai înaltă şi mai adevărată. „Ce vei deveni tu, omule, tu care cauţi adevărata-ţi condiţie prin propria-ţi raţiune naturală? (...) Află, atunci, omule arogant, ce paradox eşti pentru tine însuţi. Umileşte-te, raţiune neputincioasă; taci, natură imbecilă; învaţă că omul îl depăşeşte infinit pe om şi ascultă de la stăpânul tău adevărata-ţi condiţie, pe care n-o cunoşti. Ascultă de Dumnezeu". 4

Cele de mai sus nu intenţionează să fie o soluţie teoretică a problemei omului. Religia nu poate oferi o astfel de soluţie §Religia a

fost totdeauna acuzată de către adversarii ei de ignoranţă şi caracter incomprehensibil, toar acest reproş devine cea mai înaltă laudă de îndată ce luăm în consideraţie scopul ei adevărat... Religia nu poate fi clară şi raţională! ţ Ceea ce ne relatează ea este o poveste obscură şi sumbră: istoria păcatului şi a căderii omului. Ea revelează un fapt pentru care nu este posibilă nicio explicaţie raţională. Nu putem explica păcatul omului; pentru că el nu este produs sau necesitat de nicio cauză naturală. Nu putem explica nici salvarea omului; pentru că această salvare depinde de un act impenetrabil al graţiei divine. Ea este acordată în mod liber şi negată în mod liber; nu există nicio acţiune omenească şi

5° 5 5

CRIZA CUNOAŞTERII DE CĂTRE SINE A OMULUI

Pensées, cap. X, sect. 1.

niciun merit omenesc care s-o merite. Religia, prin urmare „nu pretinde niciodată să clarifice misterul omului. Ea confirmă şi adânceşte acest mister. Dumnezeul despre care ea vorbeşte este un De*us a*bsconditas, un Dumnezeu ascuns1. De aceea nici imaginea lui, omul, nu poate fi altfel decât misterioasă. Omul rămâne astfel un ho*mo a*bsconditus. Religia nu este niciun fel de „teorie” a lui Dumnezeu şi a omului şi a relaţiei lor mutuale. Singurul răspuns pe care-l primim din partea religiei e că este voinţa lui Dumnezeu de a se ascunde. „Astfel, Dumnezeu fiind ascuns, orice religie care nu spune că Dumnezeu este ascuns nu este adevărată; şi price religie care nu oferă un temei pentru aceasta nu este instructivă. Religia noastră face toate acestea: Ve*re t*u *es Deus a*bsconditus*.5* (...) Pentru că natura este astfel uicât peste tot indică un Dumnezeu pierdut, atât în om cât şi în afara omu-JujJJR – eligia este, prin urmare, pentru a spune astfel, o logică a absurdităţii; pentru că numai astfel poate ea cuprinde absurditatea, contradicţia internă, existenta himerică a

5 7 5

omului. „Desigur, nimic nu ne izbeşte atât de violent ca această doctrină; şi totuşi, fără acest mister, cel mai incomprehensibil dintre toate, suntem incomprehensibili pentru noi înşine. Esenţa condiţiei noastre îşi are meandrele în acest

5 5? 5

abis; astfel încât omul este mai inimaginabil fără acest mister, decât este acest mister inimaginabil pentru om”. 7

Ceea ce învăţăm din exemplul lui Pascal este că la începutul timpurilor moderne vechea problemă era resimţită în deplina ei putere. Chiar după apariţia lucrării lui Descartes *Discours de la méthode*, spiritul modern se lupta încă cu aceleaşi dificultăţi. El era divizat între două soluţii cu totul

5 5! incompatibile. Dar în acelaşi timp începe o lentă dezvoltare

5 *Idem*, cap. XII, sect. 5. (*Vere tu ce Deus absconditus* = în realitate tu eşti Dumnezeu ascuns. – *N.t.*)

6 *Idem*, cap. XIII, sect.3.

7 *Idem*, cap. X, sect. 1.

ESEU DESPRE OM

Intelectuală prin care problema: Ce este omul? este transformată şi, ca să spunem aşa, ridicată la un nivel superior. Lucrul important în acest caz nu este atât descoperirea unor fapte noi, cât descoperirea unui nou instrument de gândire. Acum, pentru prima oară, spiritul ştiinţific, în sensul modern al cuvântului, intră în arenă. Ceea ce se caută acum este o teorie generală a omului bazată pe observaţii empirice şi pe principii logice generale. Primul postulat al acestui spirit nou şi. ştiinţific a fost îndepărtarea tuturor barierelor artificiale care separaseră până atunci lumea omului de restul naturii. Pentru a înţelege ordinea lucrurilor umane, trebuie să începem cu un studiu al ordinii cosmice. Iar această ordine cosmică apare acum într-o lumină cu totul nouă. Noua cosmologie, sistemul heliocentric instituit de către Copernic este singura bază solidă şi ştiinţifică pentru o nouă *antropologie*. Nici metafizica clasică, nici religia şi teologia medievale nu erau pregătite pentru această sarcină. Ambele aceste corpuri de doctrină, oricât de diferite în metodele şi scopurile lor, se fundează într-un principiu comun. Amândouă concep universul ca o ordine ierarhică în care omul ocupă locul cel mai înalt. În filosofia stoică şi în teologia creştină omul era descris ca scopul universului. Ambele doctrine sunt convinse că există o providenţă generală care domneşte asupra lumii şi a destinului omului. Acest concept este una din supoziţiile gândirii stoice şi creştine.8 Toate acestea sunt puse dintr-odată sub semnul întrebării de către noua cosmologie. Pretenţia omului de a fi centrul universului şi-a pierdut temeiul. Omul este plasat într-un spaţiu infinit în care fiinţa lui pare a fi un punct singular şi evanescent. El este înconjurat de către un univers mut, de o lume care se arată mută faţă de sentimentele lui religioase şi cerinţele lui

morale cele mai profunde.

Este de înţeles, şi a fost într-adevăr necesar, ca prima reacţie la această nouă concepţie despre lume să nu poată fi

8 Pentru conceptul stoic de providenţă (7 tpbroia) vezi, de ex., Marcus Aurelius, op. cit., cartea a II-a, par. 8.

CRIZA CUNOAŞTERII DE CĂTRE SINE A OMULUI

decât una negativă – o reacţie de îndoială şi teamă. Nici chiar cei mai mari gânditori nu s-au putut elibera de acest sentiment. „Le silence eternei de ces espaces infinis în effraye”, spune Pascal. Sistemul copernician devine unul din cele mai puternice instrumente ale agnosticismului şi scepticismului filosofic care s-au dezvoltat în secolul al XVI-leaţ în critica pe care o face raţiunii umane, Montaigne foloseşte toate bine cunoscutele argumente tradiţionale ale sistemelor scepticismului grec. Dar el adaugă o armă nouă, care se dovedeşte a avea în mâinile sale cea mai mare forţă şi o importanţă extremă. Nimic nu este mai potrivit pentru a ne umili şi a distruge trufia raţiunii umane decât perspectiva imparţială a universului fizic. Într-un faimos pasaj din a sa *Apologie a lui Raimond Sebond*, el spune:

Să ne arate el (omul, n.t.), cu puterea judecăţii sale, pe care temei şi-a clădit marile precăderi ce gândeşte că are parte faţă de celelalte făpturi. Cine l-a încredinţat că minunata urnire a bolţii cereşti, lumina veşnică a celor făclii rotindu-se mândru deasupra capului său, înspăimântătoarele mişcări ale acestei nemărginite mări să fi fost rostuite şi să dăinuie de-a pururi pentru a sa mulţumire şi în slujba lui? Este oare cu putinţă să ne închipuim treabă atât de neghioabă, că astfel de nevoiaşă şi firavă făptură, care nici măcar pe ea stăpână nu poate fi, ci pradă loviturilor de tot soiul este, să-şi zică stăpâna şi împărăteasa lumii, de a cărei cunoaştere nu e vrednică să aibă o cât de mică frântură, dar încă să o mai cârmuiască?

Omul este înclinat mereu să privească micul. cerc în care trăieşte ca pe centrul lumii iar viaţa sa particulară, privată, să o vadă ca fiind modelul universului. Dar el trebuie să abandoneze această pretenţie arogantă, acest mod provincial mărginit de a gândi şi judeca.

Când îngheaţă viile, în satul meu preotul scoate o învăţătură pentru toată seminţia omului (...). Când privim războaiele noastre lăun

9 Pascal, op. cit., cap. XXV, sect. 18.

— Montaigne, *Eseuri*, II, XII, traducere de Mariela Seulescu, note de Anca Bursan, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 19. (*N.t.*)

trice, care din noi nu strigă că întocmirea aceasta se năruie şi că ziua judecăţii de pe urmă ne prindede grumaz? (…) Dar cel care priveşte marele chip al maicii noastre Firea în întregul măreţiei sale, care citeşte atotcuprinzătoarea şi neîncetata ei desfăşurare, cine se vede încăput în ea şi nu pe sine, dar un întreg regat cât o subţire trăsătură de penel, acela singur preţuieşte lucrurile după dreapta lor măsură.*

Cuvintele lui Montaigne ne oferă cheia pentru întreaga dezvoltare ulterioară a teoriei moderne despre om. Filosofia modernă şi ştiinţa modernă au trebuit să accepte provocarea conţinută în aceste cuvinte. Ele au trebuit să demonstreze că noua cosmologie, departe de a slăbi sau împiedica puterea raţiunii omeneşti, consacră şi confirmă această putere. Astfel de sarcină a revenit eforturilor combinate ale sistemelor metafizice din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Aceste sisteme străbat căi diferite, dar sunt toate îndreptate către unul şi acelaşi scop. Ele năzuiesc, pentru a spune aşa, să transforme cursul vizibil al noii cosmologii într-o binecuvântare. Giordano Bruno a fost primul gânditor care a apucat pe această cale. Într-un anumit sens, ea devine calea întregii metafizici moderne. Caracteristic pentru filosofia lui… Giordano Bruno este faptul că aici termenul „infinitate” îşi schimbă semnificaţia. În gândirea clasică greacă, infinitatea este un concept negativ. Infinitul este nemărginitul sau nedeterminatul. El nu are nicio limită şi nicio formă şi, prin urmare, este inaccesibil raţiunii umane, care trăieşte în tărâmul formei şi nu poate înţelege altceva decât forme „în acest sens, finitul şi infinitul, ropoct şi a7 teipov, sunt considerate de către Platon, (în *Philebus*, două principii fundamentale care sunt opuse în mod necesar unul altuia/în doctrina lui Bruno, infinitul nu mai înseamnă o simplă negare sau limitare. Dimpotrivă, el înseamnă bogăţia incomensurabilă şi inepuizabilă a realităţii şi puterea neîncătusată a intelectului omenesc. În acest sens înţelege şi

— Montaigne, *Eseuri*, I, XXVI, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, traducere de Mariela Seulescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, pp. 149 – 150. (*N.t.*)

Interpretează Bruno doctrina copernicianăv Această doctrină era, în concepţia lui Bruno, primul şi decisivul pas către auto-eliberarea omuluif Omul nu mai trăieşte în lume ca un prizonier

închis între pereţii strâmţi ai unui univers fizic finit.

El poate traversa văzduhul şi poate răzbate prin toate barierele imaginare ale sferelor celeste qaxe au fost ridicate

de către o falsă metafizică şi cosmologielMJ – universul infinit mu pune niciun fel de limite raţiunii umane; dimpotrivă, el

(este marele ei incitator. Intelectul omenesc devine conştient

de propria lui infinitate măsurându-şi puterile cu universul infmit/j

Toate acestea sunt exprimate în opera lui Bruno într-un limbaj poetic, nu ştiinţific. Lumea nouă a ştiinţei moderne, teoria matematică a naturii, încă nu-i era cunoscută lui Bruno. Prin urmare, el nu-şi putea urma drumul până la concluzia lui logică intrinsecă. Era nevoie de eforturile combinate ale tuturor metafizicienilor şi savanţilor din secolul al XVII-lea pentru a depăşi criza intelectuală provocată de către descoperirea sistemului copernician., Orice mare gânditor – Galilei, Descartes, Leibniz, Spinoza – are contribuţia sa la rezolvarea acestei probleme. Galilei afirmă că în domeniul matematicii este atinsă culmea oricărei cunoaşteri posibile – o cunoaştere care nu este inferioară celeia a intelectului divin. Desigur, intelectul divin cunoaşte şi concepe-un număr infinit mai mare de adevăruri matematice decât noi, dar cât priveşte certitudinea obiectivă, cele câteva adevăruri cunoscute de către mintea omenească sunt cunoscute de către om la fel de perfect ca şi de către Dumnezeu. Descartes începe cu a lui îndoială universală care pare să închidă omul în limitele propriei sale conştiinţe. Pare a nu exista nicio cale” deleşâre” din acest cerc magicnicio apropiere de realitate. Dar chiar şi aici ideea de

10 Pentru alte detalii va zi Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophic der Renaissance* (Leipzig, 1927), pp. 197 şi urm.

— Vezi Galileo Galilei, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, *ptolemaic şi copernician*. În româneşte de ing. Romolo Ottone, cuvânt înainte de prof. ing. Ştefan Bălan. Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, pp. 95 – 96. (*N.t.*)

Infinit se dovedeşte a fi unicul instrument pentru depăşirea îndoielii universale. Doar cu ajutorul acestui concept putem demonstra realitatea lui Dumnezeu şi, într-un mod indirect, realitatea lumii materialgALeibniz combină această dovadă metafizică cu o dovadă ştiinţifică nouă. El descoperă un nou instrument al gândirii matematice

– calculul infinitezimal. Cu ajutorul regulilor acestui calcul, universul fizic devine inteligibil; \legile naturii sunt considerate a nu fi altceva decât cazuri speciale ale legilor generale ale raţiunii. Spinoza este cel care îndrăzneşte să facă pasul ultim şi decisiv în această teorie matematică a lumii şi a spiritului omenesc. Spinoza elaborează o nouă etică, o teorie a pasiunilor şi afectelor, o teorie matematică a lumii morale. El este convins că doar prin această teorie ne putem atinge ţelul: acela al unei „filosofii a omului”, al unei filosofii antropologice care este liberă de erorile şi prejudecăţile unui sistem pur antropocentric. Acesta este subiectul, tema generală care, sub diferite forme, străbate toate marile sisteme metafizice din secolul al XVII-lea. \ Este soluţia raţionalistă a problemei omului. Raţiunea matematică este legătura între om şi univerfe; ea ne permite să păşim în libertate de la unul la celălalt. Raţiunea matematică este cheia pentru o adevărată înţelegere a ordinii cosmice şi morale.

În 1754, Denis Diderot a publicat o serie de aforisme sub titlul *Pensées sur l'interpretation de la nature*. În acest eseu el declara că superioritatea matematicii în cadrul ştiinţei nu mai este incontestabilă. Matematica, susţinea el, a atins un grad de perfecţiune atât de înalt încât nu mai este posibil niciun progres; de acum înainte matematica va sta pe loc.

Nous touchons au moment d'une grande revolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paroissent avoir à la morale, aux belles lettres, à l'histoire de la nature et à la physique experimentale oserois presque assurer cu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands geometres en Europe. Cette

science s-arretera tout court ou l'auront laisse Ies Bernoulli, Ies Euler, Ies Maupertuis et les d'Alembert. Ils auront posesies colonnes d'Hercule, on n ira point au delă”.

Diderot este unul dintre marii reprezentanţi ai filosofiei Luminilor. Ca editor al *Enciclopediei* el se află în centrul tuturor marilor mişcări intelectuale ale timpului său. Nimeni nu a avut o perspectivă mai clară a dezvoltării generale a gândirii ştiinţifice; nimeni nu a avut o intuire mai pătrunzătoare a tuturor tendinţelor secolului al XVIII-lea. Pentru Diderot este cu atât mai caracteristic şi mai remarcabil faptul că, reprezentând toate idealurile Iluminismului, el începea să se îndoiască despre dreptul absolut al acestor idealuri. EI

se aşteaptă la apariţia unei forme noi a ştiinţei – o ştiinţă cu un caracter mai concret, bazată mai curând pe observarea faptelor decât pe ipoteza unor principii generalei în opinia lui Diderot, au fost mult supraestimate metodele logice şi raţionale. Noi ştim cum să comparăm, să organizăm şi să sistematizăm faptele cunoscute; dar nu am cultivat acele metode cu ajutorul cărora ar fi posibilă descoperirea unor noi fapte. Trăim cu iluzia că cel care nu ştie să-şi calculeze averea nu este într-o poziţie mai bună decât cel care nu are niciun fel de avere, jDar se apropie timpul când vom depăşi această prejudecată şi atunci vom fi atins un punct nou şi culminant în istoria ştiinţelor naturale.

S-a realizat profeţia lui Diderot? A fost confirmat punctul lui de vedere de către dezvoltarea ideilor ştiinţifice în secolul al XIX-lea? într-un punct, desigur, eroarea lui este evidentă. Presupunerea că gândirea matematică va ajunge într-un impas, că marii matematicieni ai secolului al XVIII-lea

11 Diderot, *Pensées sur Vinterpretation de la nature*, sect. 4; cf. secţiunile 17, 21. (în limba franceză, în original.) Dârn traducerea textului lui Diderot: „Atingem momentul unei mari revoluţii în domeniul ştiinţelor. Faţă de înclinaţia pe care spiritele mi se par a o avea pentru morală, literatură, istoria naturii şi fizica experimentală, aproape că aş îndrăzni să garantez că în mai puţin de o sută de ani, nu se vor număra trei mari geometri în Europa. Această ştiinţă se va opri pur şi simplu acolo unde o vor fi lăsat un: Bernoulli, Euler, Maupertius. şi d'Alembert. Ei vor fi pus coloanele lui Hercule, mai departe nu se va merge”. (*NA*.)

atinseseră coloanele lui Hercule nu s-a adeverit. Acelei galaxii a secolului al XVIII-lea trebuie să-i adăugăm acum numele lui Gauss, Riemann, Weierstraş şi Poincaré; în ştiinţa secolului al XIX-lea întâlnim peste tot marşul triumfal al unor idei şi concepte matematice noi. Cu toate acestea, predicţia lui Diderot conţinea un element de adevăr. Pentru că înnoirea structurii intelectuale a secolului al XIX-lea se află în locul pe care gândirea matematică îl ocupă în ierarhia ştiinţifică. O forţă nouă îşi face apariţia. Gândirea biologică câştigă prioritate fată de gândirea matematică. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, mai există încă unii metafizicieni, precum Herbart, sau unii psihologi, precum G. Th. Fechner, care nutresc speranţa fundamentării

unei” psihologii matematice. Dar aceste proiecte dispar rapid după apariţia lucrării lui Darwin *Originea speciilor*. De acum înainte, adevăratul caracter al filosofiei antropologice pare a fi fixat o dată pentru totdeauna. După numeroase încercări nereuşite, filosofia omului stă, în sfârşit, pe un teren solid. Nu mai trebuie să ne lăsăm în voia speculaţiilor eterice, pentru că nu suntem în căutarea unei definiţii generale a naturii sau esenţei omului. Problema este pur şi simplu aceea de a acumula evidenţa empirică pe care teoria generată a evoluţiei ne-a pus-o la dispoziţie din abundentă.

Aceasta era convingerea împărtăşită de către oamenii de ştiinţă şi filosofii din secolul al XIX-lea. Dar ceea ce a devenit mai important pentru istoria generală a ideilor şi pentru dezvoltarea gândirii filosofice nu au fost faptele empirice ale evoluţiei, ci *interpretarea* teoretică a acestor fapte. Această interpretare nu a fost determinată, într-un sens neechivoc, de către evidenţa empirică însăşi, ci mai curând de către un anumit principiu fundamental care avea un caracter metafizic definit. Deşi rareori recunoscut, acest model metafizic al gândirii evoluţioniste era o forţă motivaţională latentă. Teoria evoluţiei, într-un sens filosofic general, nu era nicidecum o achiziţie recentă. Ea îşi căpătase expresia clasică în psihologia lui Aristotel şi în concepţia lui generală despre viaţa organică. Distincţia caracteristică şi fundamentală între viziunea aristotelică şi cea modernă a

evoluţiei constă în faptul că Aristotel a dat o interpretare formală, pe când modernii au încercat o interpretare materială. Aristotel era convins că pentru a înţelege planul general al naturii, originile vieţii, formele inferioare trebuie să fie interpretate în lumina formelor superioare. În metafizica sa, în definiţia pe care-o dă sufletului ca „prima actualizare a unui corp natural înzestrat în mod potenţial cu viaţă”! viaţa organică este concepută şi interpretată în termeni ai vieţii umane! Caracterul teleologic al vieţii umane este proiectat „asupra întregului domeniu al fenomenelor naturale. În teoria modernă această ordine este inversată. Cauzele finale ale lui Aristotel sunt caracterizate ca un simplu „*asylum ignorantiae*”. *Jnul* din scopurile principale ale operei lui Darwin a fost să elibereze gândirea modernă de aceasta iluzie a cauzelor finale. Trebuie să căutăm structura naturii organice doar prin cauze naturale, 1 sau nu o putem

înţelege deloc. Dar cauzele materiale sunt, în terminologia lui Aristotel, cauze „accidentale". Aristotel a afirmat în mod energic imposibilitatea de a înţelege fenomenul vieţii cu ajutorul unor astfel de cauze accidentale. Teora modernă a primit această provocare... Gânditorii moderni au considerat că, după numeroasele încercări nereuşite din trecut, ei au reuşit să explice în mod definitiv viaţa organică drept un simplu produs al întâmplării. Schimbările accidentale care au loc în viaţa fiecărui organism sunt suficiente pentru a explica transformarea graduală care ne conduce de la formele de viaţă cele mai simple ale protozoarelor la formele cele mai evoluate şi mai complicate. Aflăm una din expresiile cele. mai pregnante ale acestui punct de vedere chiar la Darwin însuşi, care de obicei este atât de reticent faţă de concepţiile lui filosofice. „Nu numai diferitele rase domestice", observă Darwin la sfârşitul cărţii sale *Variaţia anima*lelor *şi plantelor sub influenta domesticirii*, dar cele mai distincte genuri şi ordine în cadrul aceleiaşi mari clase – de exemplu, mamifere, păsări, reptile şi peşti – sunt cu toţii descendenţii unui strămoş comun, şi trebuie să admitem că întreaga imensă diferenţă dintre aceste forme a rezultat în primul rând din

simpla variabilitate. A considera subiectul din acest punct de vedere este suficient pentru a lăsa pe cineva mirt de uimire. Dar uimirea noastră trebuie să se micşoreze când ne gândim că vieţuitoare în număr aproape infinit, într-un interval de timp aproape infinit au avut adeseori întreaga lor organizare sub o formă plastică într-un anumit grad, şi că orice mică modificare a structurii, care era în vreun fel folositoare în condiţiile de viaţă extrem de complexe, a fost păstrată, pe când fiecare modificare ce era în vreun fel dăunătoare a fost distrusă cu străşnicie. Iar acumularea îndelungată de variaţii folositoare va fi condus în mod negreşit la structuri atât de diversificate, atât de frumos adaptate pentru anumite scopuri şi atât de excelent coordonate cum vedem la plantele şi animalele care ne înconjoară. Din acest motiv am vorbit de selecţie ca de o putere supremă, fie că este aplicată de către om pentru formarea raselor domestice, fie de către natură la producerea speciilor... Dacă un arhitect are de înălţat un edificiu grandios şi spaţios fără folosirea pietrei cioplite, selectând dintre fragmentele din fundul unei prăpăstii pe cele în formă de pană pentru arcadele sale, pietre alungite pentru

lintouri şi pietre plate pentru acoperiş, i-am admira dibăcia şi l-am privi ca pe o forţă supremă. Însă fragmentele de piatră considerate indispensabile pentru arhitect comportă cu edificiul ridicat de el aceeaşi relaţie pe care variaţiile fluctuante ale fiinţelor organice o comportă faţă de structurile diferite şi admirabile dobândite în cele din urmă de către descendenţii modificaţi.12

Dar înainte ca o adevărată filosofie antropologică să se dezvolte, a trebuit făcut şi un alt pas, probabil cel mai important. Teoria evoluţiei distrusese limitele arbitrare dintre diferitele forme ale vieţii organice. Nu există niciun fel de specii separate; există doar un curent continuu, neîntrerupt al vieţii. Dar putem aplica acelaşi principiu vieţii şi *culturii* omeneşti? Este lumea culturii, la fel ca lumea organică, făcută din schimbări accidentale? Nu j» osedă ea o structură teleologică definită şi de netăgăduit? În felul acesta, în faţa tuturor filosofilor al căror punct de plecare era teoria generală a evoluţiei s-a prezentst o nouă problemă. Ei trebuiau să dovedească faptul că lumea culturii, lumea civilizaţiei

12 Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (New York, D. Appleton & Co., 1897) II, cap. XXVIII, pp. 425 şi urm.

umane, este reductibilă la câteva cauze generale care sunt aceleaşi atât pentru fenomenele fizice cât şi pentru aşa-numitele fenomene spiritualei Aşa a fost noul tip de filosofie a culturii introdus de către Hyppolyte Taine în lucrările sale *Filosofia artei* şi *Istoria literaturii engleze*. „Aici ca şi peste tot” spunea Taine, nu avem decât o problemă mecanică; efectul total este un rezultat care depinde în întregime de mărimea şi direcţia cauzelor care îl produc... Deşi mijloacele de notaţie nu sunt aceleaşi în ştiinţele morale şi cele fizice, materia lor fiind aceeaşi, constituită deopotrivă din forţe, mărimi şi direcţii, putem spune că în ambele categorii de ştiinţe rezultatul final este produs după aceeaşi metodă.13

Este acelaşi cerc de fier al necesităţii care închide atât viaţa noastră fizică, cât şi pe cea culturală. În sentimentele, înclinaţiile, ideile şi gândurile sale, în producerea de către el a operelor de artă, omul nu poate evada din acest cerc magic. Putem considera omul ca pe un animal al unei specii superioare care produce filosofii şi poeme în acelaşi mod în care viermii de mătase îşi produc gogoşile sau albinele

își construiesc celulele lor. În prefața la marea lui operă *Originile Franței contemporane*, Taine afirmă că are de gând să studieze transformarea Franței ca un rezultat al Revoluției franceze așa cum ar studia „metamorfoza unei insecte".

Dar aici se ridică o altă problemă. Ne putem mulțumi cu numărarea completă de o manieră strict empirică a diferitelor impulsuri pe care le aflăm în natura umană? Pentru o înțelegere cu adevărat științifică, aceste impulsuri ar trebui să fie clasificate și sistematizate. Evident, nu toate se află la același nivel. Trebuie să presupunem că ele au o structură definită – și una din primele și cele mai importante sarcini ale psihologiei și teoriei culturii este descoperirea acestei structuri. În angrenajul complicat al vieții umane trebuie să

13 Taine, *Histoire de la littérature anglaisc*, Introducere. Trad. engleză de H. van la un (New York, Holt & Co., 1872), I, pp. 12 și urm.

aflăm forța motrice ascunsă care pune în mișcare întregul mecanism al gândirii și voinței noastre. Scopul principal al tuturor acestor teorii a fost de a dovedi unitatea și omogenitatea naturii umane. Dar dacă examinăm explicațiile pe care aceste teorii intenționau să le dea, unitatea naturii umane apare extrem de îndoielnică. Fiecare filosof crede a fi găsit cauza principală și facultatea dominantă – *l'idee maîtresse*, cum a fost numită de către Taine. Dar cât privește caracterul acestei facultăți dominante, toate explicațiile diferă în mare măsură și se contrazic una pe alta. Fiecare gânditor individual ne dă propria sa imagine asupra naturii umane. Toți acești filosofi sunt empiriști hotărâți: ei ar vrea să ne arate faptele și nimic altceva decât faptele. Dar interpretarea pe care o dau ei evidenței empirice conține dintru început o presupunere arbitrară – și acest caracter arbitrar devine tot mai evident pe măsură ce teoria înaintează și capătă un aspect tot mai elaborat și sofisticat. Nietzsche proclamă voința de putere, Freud semnalizează instinctul sexual, Marx întronează instinctul economic. Fiecare teorie devine un pat al lui Procust în care faptele empirice sunt silite să se ajusteze unui model preconceput.

Datorită acestei dezvoltări, teoria modernă despre om își pierde centrul intelectual. Dobândim în schimb o completă anarhie a gândirii. Chiar și în vremurile trecute a existat, desigur, o mare discrepanță între opiniile și teoriile referitoare la această problemă. Dar rămânea

cel puţin o orientare generală, un cadru de referinţă la care puteau fi raportate toate diferenţele individuale.

— Metafizica, teologia, matematica şi biologia şi-au asumat pe rând rolul călăuzitor pentru gândire în problema omului şi au determinat direcţia de investigaţie. Adevărata criză a acestei probleme s-a manifestat atunci când a încetat să existe o astfel de putere centrală capabilă să dirijeze toate eforturile individuale. Importanţa extremă a problemei a fost simţită, totuşi, în toate diferitele ramuri ale cunoaşterii şi cercetării. Dar multă vreme nu a existat o autoritate stabilită la care să se poată apela. Teologii, oamenii de ştiinţă, politicienii, sociologii.

CRIZA CUNOAŞTERII DE CĂTRE SINE A OMULUI

biologii, psihologii, etnologii, economiştii – toţi au abordat problema din propria lor perspectivă. A combina sau a unifica toate aceste aspecte şi perspective particulare era imposibil. Şi chiar în domeniile speciale nu exista niciun principiu ştiinţific acceptat în mod general. Factorul personal devine din ce în ce mai prevalent, iar temperamentul scriitorului individual tindea să joace un rol decisiv. *Trahit sua quemque voluptas*: fiecare autor pare să fie călăuzit, până la urmă, de către propria concepţie şi evaluare a vieţii umane.

Faptul că acest antagonism al ideilor nu constituie numai o problemă teoretică gravă, Sar şi o ameninţire-pmtâu-întreaga dimensiune a vieţii noastre morale şi culturale nu admite nicio îndoială. În gândirea filosofică recentă, Max Scheler a fost unul dintre primii care a devenit conştient şi a semnalizat acest pericol. „În nicio altă perioadă a cunoaşterii omeneşti”, declară Scheler, nu a devenit omul mai problematic faţă de sine decât în zilele noastre. Avem o antropologie ştiinţifică, una filosofică şi una teologica; acestea nu ştiu nimic una de alta/Ca urmare, nu mai avem nicio idee clară şi consecventă despre om. Multitudinea mereu în creştere a ştiinţelor particulare care sunt angajate în stadiul oamenilor mai mult a încurcat şi complicat decât a elucidat conceptul nostru despre om.14

Aşa arată situaţia stranie în care se află filosofia modernă. Nicio epocă anterioară nu a fost vreodată într-o poziţie atât de favorabilă cu privire la sursele de cunoaştere a naturii umane. Psihologia, etnologia, antropologia şi istoria au acumulat un corpus de fapte uimitor de bogat, aflat în continuă creştere. Instrumentele noastre tehnice de observare şi experimentare au fost îmbunătăţite extraordinar, iar

analizele noastre au devenit tot mai fine şi mai pătrunzătoare. Ni se pare, cu toate acestea, că nu s-a găsit o metodă pentru stăpânirea şi organizarea acestui material. Comparat

14 Max Scheler, *D/e Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, Reichl, 1928), pp. 13 şi urm.

cu abundenţa de care dispunem noi, trecutul poate părea foarte sărac. Dar bogăţia noastră de fapte nu este în mod necesar o bogăţie de idei. Dacă nu reuşim să găsim un fir al Ariadnei care să ne conducă în afara acestui labirint, nu putem avea nicio înţelegere adevărată a caracterului general al culturii umane; vom rămâne pierduţi într-o masă de date separate şi fărâmiţate cărora pare să le lipsească orice unitate conceptuală.

II

O cheie pentru natura omului: *simbolul*

Biologul Johannes von Uexkiill a scris o carte în care întreprinde o revizuire critică a principiilor biologiei. Biologia, după opinia lui Uexkull, este o ştiinţă a naturii care trebuie să fie dezvoltată prin metodele empirice obişnuite – tnetodele observaţiei şi experimentării. Gândirea biologică, pe de altă parte, nu aparţine aceluiaşi tip ca şi gândirea din domeniul fizicii sau chimiei. Uexkull este un campion hotărât al vitalismului; el este un apărător al principiului autonomiei vieţii. Viaţa este o realitate ultimă şi independentă. Ea nu poate fi descrisă sau explicată în termeni ai fizicii sau chimiei. Din acest punct de vedere, Uexkull dezvoltă o schemă generală nouă a cercetării biologice. Ca filosof, el este un idealist sau fenomenalist. Dar fenomenalismul lui nu se bazează pe consideraţii metafizice sau epistemologice; el se întemeiază mai curând pe principii empirice. Aşa cum arată el, presupunerea că există o realitate absolută a lucrurilor care este aceeaşi pentru toate vieţuitoarei – ar fi un fel de dogmatism foarte naiv. Realitatea nu – este un lucru unic şi omogen; ea este extrem de diversificată, având tot atâtea scheme şi modele diferite câte organisme diferite există. Fiecare organism este, pentru a spune astfel, o existenţă monadică. El are o lume proprie, pentru că el are o experienţă proprie. Fenomenele pe care le găsim în viaţa anumitor specii biologice nu sunt transferabile altor specii. Experienţele – şi prin urmare realităţile – a doua organisme diferite sunt incomensurabile între ele. În lumea unei muşte, spune Uexkull, aflăm numai

„lucruri-muscă”; în lumea unui arici de mare aflăm numai „lucruri-arici de mare”.

Din această ipoteză generală, Uexkiill dezvoltă o schemă foarte ingenioasă şi generală a lumii biologice. Dorind să evite orice interpretări psihologice, el urmează o metodă întru totul obiectivă sau behavioristă. Singura cheie pentru viaţa animală, menţionează el, ne este dată de către faptele anatomiei comparate. Dacă cunoaştem structura anatomică a unei specii animale, posedăm toate datele necesare pentru reconstruirea modului ei special de experienţă. Un studiu atent al structurii corpului animal, al numărului, calităţii şi distribuţiei diferitelor organe de simţ, şi condiţiile sistemului nervos ne dau o imagine perfectă a lumii interne şi externe a organismului. Uexkiill şi-a început investigaţiile cu un studiu al organismelor celor mai puţin evoluate; „el le-a extins treptat la toate formele de viaţă organică. Într-un anumit sens, el refuză să vorbească despre forme de viaţă inferioare şi superioare. Viaţa este perfectă peste tot; ea este aceeaşi în cercul cel mai mic ca şi în cel mai mare. Orice organism, chiar cel mai puţin evoluat, nu este numai adaptat într-un sens vag (*angepasst*) la mediul său ambiant, dar cu totul potrivit (*eingepasst*) acestuia. Conform structurii lui anatomice, el posedă un anumit *Merknetz* şi un anumit *Wirknetz* – un sistem receptor şi un sistem efector. Fără cooperarea şi echilibrul acestor două sisteme, organismul nu ar putea supravieţui. Sistemul receptor prin care o specie biologică primeşte stimuli din afară şi sistemul efector prin care reacţionează la ei sunt, în toate cazurile, strâns îmbinate. Ele sunt verigi ale unuia şi aceluiaşi lanţ descris de către Uexkiill ca *cercul funcţional* (*Funktions kreis*) al animalului.1 Nu pot intra aici în discutarea principiilor biologice ale lui Uexkiill. M-am referit doar la conceptele şi terminologia lui pentru a pune o problemă generală. Este posibilă folosirea schemei propuse de Uexkiill pentru descrierea şi caracterizarea *lumii umane*? Evident, această lume nu face niciun fel de excepţie de la acele legi biologice care guvernează viaţa

1 Vezi Johannes von Uexkiill, *Theorctische Biologic* (că a 2-a, Berlin, 1938); *Umwcitund Innenweltder Tiere* (*909*; cd. a2-a, Berlin, 1921).

tuturor celorlalte organisme. Totuşi în lumea umană aflăm o

caracteristică nouă care pare să fie semnul distinctiv al vieţii umane. Cercul funcţional al omului este nu numai extins din punct de vedere cantitativ; el a suferit de asemenea o schimbare calitativă. Omul a descoperit, cum se spune, o metodă nouă pentru a se adapta la mediul său ambiant. jântre sistemul receptor şi cel efector, care se găsesc la toăie speciile animale, aflăm la om o a treia veriga pe care o putem descrie ca *sistemul simbolic*. Această nouă achiziţie transformă întreaga viaţă omenească. Comparat cu alte animale, omul trăieşte nu numai într-o realitate mai cuprinzătoare; el trăieşte, pentru a spune aşa, într-o nouă *dimensiune* a realităţii. Există o diferenţă clară între reacţiile organice şi răspunsurile umane. În primul caz, este dat un răspuns direct şi imediat la un stimul extern; în al doilea caz, răspunsul este amânat. El este întrerupt şi întârziat printr-un lent şi complicat proces de gândire. La prima privire, o astfel de amânare poate părea un câştig destul de îndoielnic. Mulţi filosofi au avertizat împotriva acestui pretins progres. „L'homme qui medite”, spune Rousseau, „est un animal deprave”: depășirea graniţelor vieţii organice nu este o ameliorare, ci o deteriorare a naturii umane.

Şi totuşi nu există niciun remediu contra acestei răsturnări a ordinii naturale. Omul nu se poate sustrage propriei \ împliniri. El nu poate decât să adopte condiţiile propriei y vieţi. Omul nu mai trăieşte într-un univers pur fizic, el trăieşte într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta şi / religia sunt părţi ale acestui univers. Ele sunt firele diferite care ţes reţeaua simbolică, ţesătura încâlcită a experienţei umane. Întregul progres uman în gândire şi experienţă speculează asupra acestei reţele şi o întăreşte. Omul nu mai înfruntă realitatea în mod nemijlocit; el nu o poate vedea, cum se spune, faţă în faţă. Realitatea fizică pare să se retragă în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului, în loc să aibă de a face cu lucrurile înseşi, omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuşi. El s-a închis în aşa fel în forme lingvistice, imagini artistice, simboluri

mitice sau rituri religioase încât el nu” poate vedea sau cunoaşte nimic decât prin interpunerea acestui mediu artificial. Situaţia lui este aceeaşi în sfera teoretică şi în cea practică. Chiar ş\aici, omul nu trăieşte într-o lume de fapte brute, sau conform nevoilor şi dorinţelor lui imediate. El trăieşte mai curând în mijlocul unor emoţii imaginare, în speranţe şi temeri, în iluzii şi deziluzii, în fanteziile şi visurile

57 t >

sale. „Ceea ce îl tulbură şi îl nelinişteşte pe om”, spunea Epictet, „nu sunt lucrurile, ci opiniile şi închipuirile despre lucruri”. ™N

Din ffunctul de vedere la care am ajuns, trebuie să corectăm şi să lărgim definiţia clasică a omului. În pofida tuturor eforturilor iraţionalismului modern, această definiţie a omului ca un *animal raţionale* nu şi-a pierdut forţa. Raţionalitatea este, într-adevăr, o trăsătură inerentă tuturor activităţilor umane. Mitologia însăşi nu este o masă brută de superstiţii sau deziluzii vulgare. Ea nu este pur şi simplu haotică, întrucât posedă o formă sistematică sau conceptuală.2 Dar, pe de altă parte, ar fi imposibil de caracterizat structura mitului ca fiind raţională. Limbajul a fost identificat adeseori cu raţiunea, sau cu adevăratul izvor al raţiunii. Dar este uşor de văzut că această definiţie nu reuşeşte să acopere întregul domeniu. Ea este o *pars pro toto*; ea ne oferă o parte pentru întreg. Pentru că alături de limbajul conceptual există un limbaj emoţional; alături de limbajul. logic sau ştiinţific există un limbaj al imaginaţiei poetice. La origine limbajul nu exprimă gânduri sau idei, ci sentimente şi emoţii. Şi chiar o religie „în limitele raţiunii pure”, cum a fost concepută şi elaborată de către Kant, nu este mai mult decât o simplă abstracţie. Ea exprimă doar forma ideală, umbra a ceea ce este o viaţă religioasă veritabilă şi concretă. Marii gânditori care au definit omul ca un *animal raţionale* nu au fost empirişti şi nici nu au intenţionat vreodată să dea o explicaţie empirică a naturii umane. Prin această definiţie

2 Vezi Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig, 1921).

ei exprimau mai curând un imperativ moral fundamental. Raţiunea este un termen foarte nepotrivit pentru a înţelege formele vieţii culturale a omului în toată bogăţia şi varietatea lor. Dar toate aceste forme sunt forme simbolice. De aceea, în locul definirii omului ca *animal raţionale*, ar trebui să-l definim ca *anirp3 Ls-mb*. *olicum*. Prin aceasta putem desemna diferenţa lui specifică şi putem înţelege noua cale deschisă omului – calea spre civilizaţie.

III

De la reacţii animale la răspunsuri umane

Prin definirea omului ca un *animal symbolicum* am ajuns la primul nostru punct de plecare pentru investigaţii ulterioare. Dar

acum devine imperios necesar să dezvoltăm această definiţie pentru a-i da cumva mai multă precizie. Că gândirea simbolică şi comportamentul simbolic sunt printre cele mai caracteristice trăsături ale vieţii umane şi că întregul progres al culturii umane se bazează pe aceste condiţii este de netăgăduit. Dar suntem noi îndreptăţiţi să le considerăm ca o înzestrare specială a omului, spre deosebire de toate celelalte fiinţe organice? Nu este simbolismul un principiu pe care îl putem urmări în decursul evoluţiei până la o sursă mai profundă, şi care are o mai mare arie de aplicabilitate? Dacă răspundem negativ ia această întrebare, precum se pare, ne mărturisim ignoranţa privind multe chestiuni fundamentale care au ocupat mereu centrul atenţiei în filosofia culturii umane. Problema *originii* limbajului artei, religiei devine de nerezolvat şi cultura umană ni se prezintă ca un fapt dat care rămâne într-un anumit sens izolat şi, prin urmare, neinteligibil.

Este de înţeles că oamenii de ştiinţă au refuzat totdeauna să accepte o astfel de soluţie. Ei au făcut eforturi mari pentru a pune în relaţie faptele simbolismului cu alte fapte mai elementare şi bine cunoscute. Problema a fost sesizată ca fiind de o maximă importanţă, dar din nefericire ea a fost rareori abordată într-un mod cu totul lipsit de prejudecăţi. Dintru început ea a fost complicată inutil & i confundată cu alte probleme care aparţin unui domeniu cu totul diferit al discursului. În loc să ne ofere o descriere şi o analiză im – *DE LA REACŢII ANIMALE LA RĂSPUNSURI UMANE*

parţială a fenomenelor înseşi, discuţia acestei probleme a fost convertită într-o dispută metafizică. Ea a devenit mărul discordiei între diferite sisteme metafizice: între idealism şi materialism, spiritualism şi naturalism. Pentru toate aceste sisteme, chestiunea simbolismului a devenit o problemă crucială de care părea să atârne forma viitoare a ştiinţei şi metafizicii.

Nu ne ocupăm aici cu acest aspect al problemei, propunându-ne o sarcină mult mai modestă şi concretă. Vom încerca să descriem atitudinea simbolică a omului într-o manieră mai precisă pentru a putea distinge alte moduri ale comportamentului simbolic, care se întâlneşte peste tot în regnul animal. Că animalele nu reacţionează totdeauna la stimuli într-un mod direct, că ele sunt capabile de o reacţie indirectă stă, evident, în afara chestiunii. Experimentele bine cunoscute ale lui jjivloyne oferă un volum de experienţă empirică privind aşa-numiţii stimuli reprezentativi. În cazul maimuţelor

antropoide, un studiu experimental foarte interesant efectuat de către Wolfe a arătat eficienţa „recompensei simbolice”. Animalele au învăţat să răspundă la simboluri ca substitut al recompensei în hrană în acelaşi mod în care răspundeau la hrana însăşi.1 După opinia lui Wolfe, rezultatele unor experimente de antrenare variate şi prelungite au demonstrat că procesele simbolice apar în comportamentul maimuţelor antropoide. Robert M. Yerkes, care descrie aceste experimente în ultima sa carte, trage din ele o importantă concluzie generală.

Că ele [procesele simbolice] sunt relativ rare şi dificil de observat este evident. Cineva poate continua să se întrebe pe drept cuvânt despre existenţa lor, dar eu presupun că actualmente ele vor fi identificate ca antecedente ale proceselor simbolice omeneşti. Astfel, lăsăm acest subiect într-un stadiu de dezvoltare extrem de incitant, când descoperiri de moment par iminente.2

1 J.B. Wolfe, „Efectiveness of Token-rewards for Chimpanzees”, Comparative Psychology Monographs, 12, nr. 5.

2 Robert M. Yerkes, *Chimpanzecs. A Laboratoiy Colony* (New Haven, Yale University Press, 1934), p. 189.

ESEU DESPRE OM

Ar fi prematur să se facă vreun fel de predicţii privind dezvoltarea viitoare a acestei probleme. Domeniul trebuie lăsat deschis investigaţiilor viitoare. Interpretarea faptelor experimentale, pe de altă parte, depinde totdeauna de anumite concepte fundamentale care trebuie să fie clarificate înainte ca materialul empiric să poată da roade. Psihologia modernă şi psihobiologia ţin seama de acest fapt. Mi se pare foarte semnificativ faptul că, astăzi, cei care preiau rolurile conducătoare în rezolvarea acestei probleme nu sunt filosofii, ci observatorii şi investigatorii empirici. Aceştia ne spun că până la urmă problema nu este doar una empirică, ci în mare parte una logică. Georg Revesz a publicat de curând o serie de articole care debutează cu afirmaţia că chestiunea atât de ardent dezbătută a aşa-numitului *limbaj animal* nu poate fi rezolvată doar pe baza faptelor psihologiei animale. Oricine examinează diferitele teze şi teorii psihologice cu un spirit critic şi lipsit de prejudecăţi ajunge până la urmă la concluzia că problema nu poate fi lămurită prin simpla referire la forme ale comunicării animale şi la anumite rezultate la care acestea ajung ca urmare a antrenamenturiii şi dresării. Asemenea

rezultate permit cele mai contradictorii interpretări. De aceea, este necesar, înainte de orice, să se afle un punct de plecare logic corect, unul care să ne poată-conduce la o interpretare naturală şi temeinică a faptelor empirice. Acest punct de plecare este *definiţia limbajului* (die *Begriffsbestimmung der Sprache*)? Dar în loc să se dea o definiţie a limbajului gata făcută, ar fi poate mai bine să fie urmate în continuare direcţiile empirice. Limbajul nu este un fenomen simplu şi uniform. El este constituit din elemente diferite, atât biologice, cât şi sistematice, care nu se află la acelaşi nivel. Trebuie să încercăm să găsim ordinea şiinter-rela ţiile elementelor constituente; trebuie, ca să spunem astfel, să distingem diferitele straturi geologice ale limbajului. Primul şi cel mai important este, evident, limbajul

3 G. Revesz, „Die menschlichen Kommunikations formen und die sogennante Tiersprache", *Procccdings of the Netherlands Akademic van Wetenschappen*, XLIII (1940), nr. 9, 10: XLIV (1941), ar. 1.

emoţiilor. O mare parte a rostirii omeneşti aparţine încă acestui strat. Dar există o formă a limbajului care ne înfăţişează un tip cu totul diferit. În acest caz cuvântul nu este câtuşi de puţin o simplă interjecţie; el nu este o expresie involuntară a emoţiilor, ci o parte a unei propoziţii care are o structură sintactică şi logică definită.4 Este adevărat că şi în limbajul foarte dezvoltat, teoretic, legătura cu primul element nu este total întreruptă. Cu greu poate fi găsită o propoziţie – cu excepţia, poate, a propoziţiilor pur formale ale matematicii – fără o anumită nuanţă afectivă sau emoţională.5 Analogii şi paralele cu limbajul emoţional pot fi găsite din abundenţă în lumea animală. Cât priveşte cimpanzeii, Wolfgang Koehler afirmă că ei realizează un grad înalt de expresie plin intermediul gestului. Furie, spaimă, disperare", mâhnire, rugăminte, dorinţă, veselie şi plăcere sunt exprimate cu promptitudine în această manieră. Totuşi, lipseşte un element care este caracteristic şi indispensabil oricărui limbaj omenesc: nu găsim niciun semn care să aibă o referire obiectivă sau o semnificaţie. „Poate fi considerat drept fapt dovedit", spune Koehler, că gama lor *fonetică* este cu totul „subiectivă" şi poate exprima numai emoţii, niciodată nu poate desemna sau descrie obiecte. Dar ei posedă atâtea elemente fonetice care sunt, de asemenea, comune tuturor limbilor omeneşti, încât lipsa la ei a unui limbaj articulat nu poate fi atribuită limitărilor *secundare* (gloso-labiale). La fel şi gesturile lor, ale feţei şi corpului, ca

şi expresiile lor sonore nu desemnează saue" descriu" niciodată obiecte (Buhler).6

Aici atingem punctul crucial al întregii noastre probleme. Diferenţa dintre *limbajul discursiv şi limbajul emoţional* este

4 Pentru distincţia dintre exprimările pur emotive şi „tipul normal de comunicare a ideilor care este limba", vezi observaţiile introductive ale lui Edward Sapir, *Language* (New York, Harcourt, Brace, 192 f).

5 Pentru alte detalii vezi Charles Bally, *Le langage et la vie* (Paris, 1936).

6 Wolfgang Koehler, „Zur Psychologie des Schimpansen", *Psychologische Forschung*, I (1921), p. 27, Cf. ediţia engleză *The Mentality of Apes* (New York, Harcourt, Brace, 1925), apendice, p. 317.

borna de hotar între lumea omului şi lumea animală. Toate teoriile şi observaţiile referitoare la limbajul animal sunt departe de adevăr dacă nu reuşesc să recunoască această diferenţă fundamentală.7 în întreaga literatură a subiectului pare să nu existe nici o singură dovadă concluzivă asupra faptului că vreun animal a făcut vreodată pasul decisiv de la limbajul subiectiv la cel obiectiv, de la cel afectiv la cel discursiv. Koehler insistă cu tărie asupra faptului că limba este în mod hotărât dincolo de puterile maimuţelor antropoide. El susţine că lipsa acestui mijloc ajutător tehnic de nepreţuit şi marea limitare a acelor componente foarte importante ale gândirii, aşa-numitele reprezentări, constituie cauzele care împiedică animalele să realizeze chiar şi cele mai modeste începuturi ale dezvoltării culturale.8 La aceeaşi concluzie a ajuns şi Revesz. Limba, afirmă el, este un concept antropologic care trebuie să fie înlăturat cu totul din studiul psihologiei animale. Dacă plecăm de la o definiţie clară şi precisă a limbii, toate celelalte forme de exprimare pe care le găsim şi la animale sunt eliminate în mod automat.9 Yerkes, care a studiat problema cu un interes special, vorbeşte pe un ton mai precis. El este convins că în privinţa limbajului şi simbolismului există o strânsă legătură între om şi maimuţele antropoide. „Aceasta sugerează", scrie el, „că se poate ca noi să fi dat peste un stadiu filogenetic timpuriu în evoluţia procesului simbolic. Există dovezi abundente că diferite alte tipuri ale procesului de semnalizare decât cel simbolic apar în mod frecvent şi funcţionează efectiv la

7 O încercare mai veche de a face o distincţie strictă între limbajul discursiv şi cel emoţional a fost făcută în domeniul psihopatologiei limbajului. Neurologul englez Jackson a introdus termenul de „limbaj discursiv” pentru a explica câteva fenomene patologice foarte interesante. El a descoperit că mulţi pacienţi care sufereau de afazie nu-şi pierduseră deloc uzul limbii, dar nu puteau folosi cuvintele într-un sens obiectiv, discursiv. Distincţia lui Jackson s-a dovedit a fi foarte fertilă. Ea a jucat un rol important în dezvoltarea ulterioară a psihopatologiei limbajului. Pentru detalii vezi Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, cap. 6, pp. 237 – 323.

8 Kochier, *The Mentality efApes* „p. 277.

9 Revesz, op. cit., XLIII, partea a II-a (1940), p. 33.

cimpanzeu”.10 însă toate acestea rămân în mod hotărât prelingvistice. Chiar şi în opinia lui Yerkes, toate aceste expresii funcţionale sunt extrem de rudimentare, simple, şi au o întrebuinţare limitată în comparaţie cu procesul cognitiv omenesc.1 Problema genetică nu trebuie confundată aici cu problema analitică şi fenomenologică. Analiza logică a limbajului omenesc ne conduce la un element de primă importantă care nu cunoaşte nimic asemănător în lumea animală. Teoria generală a evoluţiei nu stă în niciun fel în calea recunoaşterii acestui fapt. Chiar în domeniul fenomenelor naturii organice am aflat că evoluţia nu exclude un fel de creaţie originală. Faptul mutaţiei bruşte şi al evoluţiei emergente trebuie să fie admis. Biologia modernă nu mai vorbeşte de evoluţie în termenii darvinismului timpuriu; nici nu explică în acelaşi mod cauzele evoluţiei. Putem admite fără rezerve că maimuţele antropoide, în dezvoltarea anumitor procese simbolice, au făcut un semnificativ pas înainte. Dar, încă o dată, trebuie să accentuăm că ele nu au atins pragul lumii umane. Ele au intrat, cum se spune, într-o fundătură.

De dragul prezentării mai clare a problemei, trebuie să distingem cu grijă între *semne* şi *simboluri*. Pare să fie lămurit faptul că în comportamentul animal găsim mai curând sisteme complexe de semne şi semnale. Putem spune chiar că „anumite animale, în special cele domestice, sunt foarte sensibile la semne.12 Un câine va reacţiona la cele mai

10 Yerkes şi Nissen, „Prelingvistic Sign Behavior în Chimpanzec” *Science*, LXXXIX, p. 587.

11 Yerkes, *Chimpanzecs*, p. 189.

12 Această sensibilitate a fost dovedită, de exemplu, în faimosul caz al „înţeleptului Hans”, care cu câteva decenii în urmă a creat printre psihobiologi un fel de senzaţie. Înţeleptul Hans era un cal care părea să posede o inteligentă uimitoare. El putea chiar să-şi însuşească probleme de aritmeti Gă destul de complicate, să extragă rădăcinile cubice ş.a.m.d. bătând cu piciorul în pământ de atâtea ori de câte o cerea soluţia problemei. Un colectiv special de psihologi şi alţi oameni de ştiinţă au fost chemaţi să investigheze cazul. A devenit imediat limpede că animalul reacţiona la anumite mişcări involuntare ale stăpânului său. Când stăpânul era absent sau nu înţelegea întrebarea, calul nu putea să răspundă.

mici schimbări în comportamentul stăpânului său; el va distinge chiar expresiile feţei omeneşti sau modulaţiile unei voci umane.13 Dar e o cale lungă de la aceste fenomene la înţelegerea limbajului simbolic şi uman. Falmoasele experimente ale lui Pavlov dovedesc doar că animalele pot fi instruite cu uşurinţă să reacţioneze nu numai în mod direct la

stimuli, ci şi la tot felul de stimuli mediaţi sau reprezentativi. O sonerie, de exemplu, poate deveni un „seinn pentru masă” şi un animal poate fi dresat să nu-şi atingă hrana când acest semn este absent. Dar de aici putem afla numai că experimentatorul, în acest caz, a reuşit să schimbe situaţia de hrană a animalului. El a complicat această situaţie introducând în mod voluntar în ea un element nou. Toate fenomenele care sunt descrise în mod obişnuit ca reflexe condiţionate nu numai că sunt foarte departe de caracterul esenţial al gândirii simbolice omeneşti, dar sunt chiar opuse acestuia. Simbolurile – în sensul propriu al acestui termen – nu pot fi reduse la simple semnale; Semnalele şi simbolurile aparţin de două domenii diferite ale discursului: semnalul este o parte a lumii fizice a existentei; simbolul este o parte a lumii umane a semnificaţiei. Semnalele sunt „operatori”; simbolurile sunt

13 Pentru a ilustra acest lucru, aş dori să menţionez alt exemplu foarte revelator. Psihobiologul dr. Pfungst, care dezvoltase câteva metode noi şi interesante pentru studiul comportamentului animal, mi-a spus odată că a primit o scrisoare de la un maior în legătură cu o

problemă curioasă. Maiorul avea un câine care-l însoţea în plimbările sale. Ori de câte ori stăpânul era gata să iasă din casă, animalul dădea semne de mare bucurie şi agitaţie. Dar într-o zi maiorul s-a hotărât să încerce un mic experiment. Simulând plecarea, şi-a pus pălăria, şi-a luat bastonul şi a făcut pregătirile obişnuite – fără nicio intenţie, totuşi, de a merge la plimbare. Spre marea lui surpriză, câinele nu a fost înşelat până la urmă; el a rămas liniştit în colţul său. După o scurtă perioadă de observaţie, dr. Pfungst a fost în stare să dezlege misterul. În camera maiorului se afla un birou cu un sertar care conţinea câteva documente valoroase şi importante. Maiorul îşi formase obiceiul să încerce acest sertar, care producea un zornăit, înainte de a părăsi casă, pentru a se asigura că era bine încuiat. El nu a făcut acest lucru în ziua în care nu intenţionase să iasă din casă. Dar pentru câine acesta devenise un semnal, un element necesar al situaţiei de plimbare. Fără acest semnal, câinele nu reacţiona.

DE LA REACŢII ANIMALE LA RĂSPUNSURI UMANE

„Designatori”.14 Semnalele, chiar înţelese şi folosite ca atare, au totuşi un fel de existentă fizică sau substanţială; simbolurile au doar o valoare funcţională.

Cu această distincţie în minte, putem găsi o abordare a uneia din cele mai controversate probleme. Problema *inteligenţei animalelor* a fost totdeauna una din cele mai mari enigme ale filosofiei antropologice. Au fost cheltuite eforturi imense de gândire şi observaţie pentru a găsi răspunsuri la această întrebare. Dar ambiguitatea şi caracterul vag al termenului însuşi de „inteligentă” a stat mereu în calea unei soluţii clare. Cum putem spera să răspundem la o întrebare al cărui sens nu-l înţelegem? Metafizicieni şi oameni de ştiinţă, naturalişti şi teologi au folosit cuvântul „inteligentă” în sensuri diferite şi contradictorii. Unii psihologi şi psihobiologi au refuzat categoric să vorbească despre inteligenţa animalelor. În orice comportament animal ei văd numai jocul unui anumit automatism. Această teză are în spatele ei autoritatea lui Descartes; şi ea a fost totuşi reafirmată în psihologia modernă. „Animalul”, spune E.L. Thorndike în lucrarea lui despre inteligenta animală, „nu gândeşte că unul este la fel cu celălalt şi nu-l confundă pe unul cu altul, aşa cum se spune adeseori. El nu gândeşte *despre* ceva; el gândeşte *acel ceva* (...). Ideea că animalele reacţionează la o impresie senzorială particulară şi absolut definită şi realizată şi că o reacţie similară la o impresie

senzorială care derivă din prima dovedeşte o asociaţie prin similitudine este un mit". 15 Observaţii recente şi mult mai exacte au condus la o concluzie diferită. În cazul animalelor superioare a devenit clar că ele sunt capabile să rezolve probleme destul de dificile şi că aceste soluţii nu au fost aflate pe o cale pur mecanică, prin încercare şi eroare. Aşa cum arată Koehler, între o soluţie autentică şi una pur întâmplătoare există o

14 Pentru distincţia dintre operatori şi designatori vezi Charles Morris, „The Foundation of the Theory of Signs", *Encyclopedia of the Unifică Sciences* (1938).

15 Edward L. Thorndike, *Animal Intelligence* (New York, Macmillan 191, 1), pp. 119 şi urm.

diferenţă remarcabilă, astfel încât una poate fi distinsă de cealaltă. Apare ca incontestabil faptul că, până la urmă, unele reacţii ale animalelor superioare nu sunt un produs al întâmplării, ci sunt călăuzite de către discernământ.16 Dacă prin inteligentă înţelegem fie o acomodare la mediul ambiant imediat, sau o modificare adaptabilă a acestuia, trebuie să atribuim cu certitudine animalelor o inteligenţă relativ dezvoltată. Trebuie să se recunoască, de asemenea, că nu toate acţiunile animalelor sunt guvernate de prezenta unui stimul imediat. Animalul este capabil de tot felul de ocolişuri în reacţiile lui. El poate învăţa nu numai să folosească instrumentele, dar chiar să şi inventeze unelte pentru scopurile lui. De aceea, unii psihologi nu au ezitat să vorbească despre o imaginaţie creatoare sau constructivă la animale.17 Dar nici această inteligentă, nici această imaginaţie *mi*. sunt asemănătoare cu cele specific omeneşti. Pe scurtputem spune că animalul posedă o imaginaţie şi o inteligentă practice, pe când omul singur a dezvoltat o nouă formă: o *imaginaţie şi o inteligenţă simbolice*

Pe lângă aceasta, în dezvoltarea mentală a psihicului individual, tranziţia de la o formă la alta – de la o atitudine pur practică la o atitudine simbolică – este evidentă. Dar aici, acest pas este rezultatul final al unui proces lent şi continuu. Prin metodele obişnuite ale observaţiei psihologice nu se pot distinge cu uşurinţă stadiile individuale ale acestui proces complicat. Există, totuşi, o altă cale de a obţine o înţelegere deplină a caracterului general şi a importantei extraordinare a acestei tranziţii. Natura însăşi a făcut, aici, pentru a

vorbi astfel, un experiment capabil să arunce o lumină neaşteptată asupra problemei în cauză. Avem cazurile clasice ale Laurei Bridgman şi Helen Keller, doi copii orbi şi surdo-muţi, care cu ajutorul unor metode speciale au învăţat să vorbească. Deşi ambele cazuri sunt bine cunoscute şi au fost adeseori

16 Vezi Koehler, op. cit. cap. VII, „întâmplare” şi „imitaţie”.

17 Vezi R.M. şi A.M. Yerkes, *The Great Apes* (New Haven, Yale University Press, 1929), pp. 368 şi urm „520 şi urm.

tratate în literatura psihologică, 18 trebuie să reamintesc, totuşi, cititorului despre ele pentru că ele conţin poate cea mai bună ilustrare a problemei generale de care ne ocupăm noi. Doamna Sullivan, învăţătoarea Hélènei Keller, a înregistrat data exactă când copilul a început cu adevărat să înţeleagă semnificaţia şi funcţia limbajului omenesc. Citez propriile sale cuvinte:

Trebuie să vă scriu câteva rânduri în dimineaţa aceasta pentru că s-a întâmplat ceva foarte important. Helen a făcut al doilea mare pas în educaţia sa. Ea a învăţat că *orice are un nume şi că alfabetul manual este cheia pentru tot ceea ce vrea să ştie*. (...) în dimineaţa aceasta, pe când se spăla, ea a dorit să cunoască numele pentru „apă”. Atunci când doreşte să cunoască numele unui lucru, ea arată spre el şi mă loveşte uşor peste mână. Am scris literă cu literă „a-p-a”, şi nu m-am gândit la aceasta până după micul dejun. [Mai târziu] am mers în sala pompelor şi am făcut-o pe Helen să ţină cana sub jetul de apă în timp ce eu pompam. Când apa rece a ţâşnit umplând cana, am scris literă cu literă pe mâna liberă a Hélènei „a-p-a”. Asocierea atât de strânsă a cuvântului cu apa rece udându-i mâna a părut s-o surprindă. Ea a scăpat cana din mână şi stătea ca încremenită. O nouă lumină se citea pe faţa ei. Ea a scris literă cu literă, de mai multe ori, cuvântul „apă”. Apoi s-a aşezat pe pământ şi a întrebat despre numele ei, a arătat spre pompă şi spre grătar şi, brusc, întorcându-se, a întrebat despre numele meu. Eu am scris literă cu literă „învăţătoare”. Tot drumul la întoarcere spre casă era foarte emoţionată şi a învăţat numele fiecărui obiect pe care-l atingea, astfel încât în câteva ore adăugase vocabularului său treizeci de cuvinte noi. Dimineaţa următoare s-a sculat ca o zână radioasă. A trecut repede de la obiect la obiect întrebându-mă despre numele fiecăruia şi sărutându-mă de atâta bucurie. (...) Acum totul trebuie să aibă un nume. Oriunde ne ducem, ea întreabă cu nerăbdare despre numele lucrurilor pe care nu le-a învăţat acasă. Este

nerăbdătoare să scrie prietenilor ei diverse cuvinte literă cu literă şi doritoare să înveţe literele pe oricine întâlneşte. Ea

18 Pentru Laura Bridgman vezi Maud Ilowe şi Florence Hall, *Laura Bridgman* (Boston, 1903); Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman* (Boston, 1881); Wilheim Jerusalem, *Laura Bridgman. Erzichung einer Taubslumm-Blinden* (Berlin, 1905).

abandonează semnele şi gesturile folosite mai înainte îndată ce are cuvinte cu care să le înlocuiască, şi achiziţionarea unui nou cuvânt îi procură cea mai vie plăcere. Şi remarcăm ca faţa ei devine mai expresivă cu fiecare zi.19

Pasul decisiv care duce de la folosirea semnelor şi gesturilor la folosirea cuvintelor, adică a simbolurilor, nu ar putea fi descris într-o manieră mai frapantă. Care a fost adevărata descoperire a copilului în acel moment? Helen Keller învăţase mai înainte să pună în relaţie un anumit lucru sau eveniment cu un anumit semn al alfabetului manual. A fost stabilită o asociaţie fixă între aceste lucruri şi anumite impresii tactile. Dar o serie de astfel de asociaţii, chiar dacă ele sunt repetate şi amplificate, încă nu implică o înţelegere a ceea ce este şi înseamnă limbajul omenesc. Pentru a ajunge la o astfel de înţelegere, copilul a trebuit să facă o descoperire nouă şi mult mai semnificativă. Ea trebuit să înţeleagă că *orice lucru are un nume* – că funcţia simbolică nu este restrânsă la cazuri particulare, ci este un principiu cu aplicabilitate *universală* care înglobează întregul domeniu al gândirii umane. În cazul Hélènei Keller, această descoperire a venit ca un şoc neaşteptat. Ea era o fetiţă în vârstă de şapte ani care, cu excepţia defectelor în folosirea unor organe de simţ, era într-o excelentă stare de sănătate şi poseda o inteligenţă foarte dezvoltată. Prin neglijarea educaţiei, ea fusese foarte mult întârziată. Apoi, dintr-odată, are loc dezvoltarea crucială. Aceasta acţionează ca o revoluţie intelectuală. Copilul începe să vadă lumea într-o nouă lumină. El a învăţat întrebuinţarea cuvintelor nu doar ca pe nişte semne sau semnale mecanice, ci ca pe un instrument de gândire cu totul nou. Un orizont nou s-a deschis şi de acum înainte copilul va hoinări după plac în această arie incomparabil mai întinsă şi mai liberă.

Acelaşi lucru poate fi arătat în cazul Laurei Bridgman, deşi povestea ei este mai puţin spectaculoasă. Atât în abili

19 Heicn Keller, *The Story of My Life* (New York, Doubleday, Page & Co.; 1902, 1903), Supplementary Account of Heilen Keller's Life and Education, pp. 315 şi urm.

tatea mintală cât şi în dezvoltarea intelectuală, Laura Bridgman era cu mult inferioară Hélènei Keller. Viaţa şi educaţia ei nu conţin aceleaşi elemente dramatice pe care le găsim la Helen Keller. Şi totuşi, aceleaşi elemente tipice sunt prezente în ambele cazuri. După ce Laura Bridgman învăţase alfabetul degetelor, a ajuns şi ea, dintr-odată, în punctul în care a început să înţeleagă simbolismul limbajului omenesc, în această privinţă, aflăm un paralelism surprinzător între cele două cazuri. „Nu voi uita niciodată", scrie domnişoara Drew, una din primele învăţătoare ale Laurei Bridgman, „prima masă luată după ce ea a înţeles întrebuinţarea alfabetului degetelor. Fiecare obiect pe care îl atingea trebuia să aibă un nume; şi am fost obligată să chem pe cineva să aibă grijă de ceilalţi copii, în timp ce ea mă ţinea ocupată cu scrierea literă cu literă a cuvintelor noi". 20

Principiul simbolismului, cu universalitatea, valabilitatea şi aplicabilitatea lui generală, este cuvântul magic, Sesam, deschide-te! dând acces la lumea specific umană, lumea culturii umane. O dată ce omul se află în posesia acestei chei magice, progresul ulterior este asigurat. Un astfel de progres nu este obstrucţionat sau făcut imposibil prin nicio lipsă de natură senzorială. Cazul Hélènei Keller, care a atins un foarte înalt grad de dezvoltare mintală şi cultură intelectuală, ne arată cu claritate şi în mod irefutabil că o fiinţă omenească nu este dependentă, în construirea lumii sale umane, de calitatea materialului ei senzorial. Dacă teoriile senzualismului ar fi adevărate, dacă orice idee nu ar fi nimic altceva decât o slabă copie a unei impresii senzoriale originare, atunci condiţia unui copil orb, surd şi mut ar fi, într-adevăr, disperată. Pentru că el ar fi privat de adevăratele surse ale cunoaşterii; el ar fi, cum se spune, un exilat din realitate. Dar dacă studiem autobiografia Hélènei Keller, suntem conştienţi dintr-odată că acest lucru nu este adevărat şi înţelegem în acelaşi timp de ce nu este adevărat. Cultura omenească îşi

20 Vezi Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman, the Deaf, Dumb and Blând Girl* (Boston, Hughton, Mifflin Co., 1881) pp. 7 şi urm.

capătă caracterul specific, valorile ei intelectuale şi morale nu din materialul din care consistă, ci din forma lui, din structura lui arhitecturală. Iar această formă poate fi exprimată în orice material sensibil. Limbaju! sonor are un avantaj tehnic foarte mare asupra limbajului tactil; dar defectele tehnice ale acestuia din urmă nu-i distrug întrebuinţarea esenţială. Dezvoltarea liberă a gândirii simbolice şi exprimarea simbolică nu sunt îngreuiate de folosirea semnelor tactile în locul celor vocale. Dacă copilul a reuşit să înţeleagă semnificaţia limbajului omenesc, nu are importanţă în ce material particular îi este accesibilă această semnificaţie. Aşa cum dovedeşte cazul Hélènei Keller, omul îşi poate construi lumea simbolică din cele mai sărace şi puţine materiale. Lucrul de importanţă vitală îl constituie nu cărămizile şi pietrele individuale, ci *funcţia* lor generală ca formă arhitecturală. În domeniul limbajului este funcţia lor simbolică generală care dă viaţă semnelor materiale şi „le face să vorbească". Fără acest principiu dătător de viaţă lumea umană ar rămâne într-adevăr mută şi surdă. Cu ajutorul acestui principiu, chiar şi lumea unui copil surd, mut şi orb poate deveni incomparabil mai largă şi mai bogată decât lumea celui mai evoluat animal.

Aplicabilitatea universală, datorită faptului că orice lucru are un nume, este una din cele mai mari prerogative ale simbolismului omenesc. Dar nu este singura. Mai există altă caracteristică a simbolurilor care o acompaniază şi o completează, şi formează corelatul ei necesar; Un simbol nu este numai universal, ci şi extrem de variabil., Eu pot exprima aceeaşi semnificaţie în diferite limbi; şi chiar în interiorul unei singure limbi, un anumit gând sau o anumită idee pot fi exprimate în termeni diferiţi. Un semn sau un semnal este legat de lucrul la care se referă într-un mod fix şi univoc. Orice semn concret. şi individual se referă la un anumit lucru individual. În experimentele lui Pavlov, câinii puteau fi dresaţi cu uşurinţă să ajungă la hrană numai la anumite semnale speciale; ei nu ar fi mâncat până la auzirea unui sunet particular care putea fi ales la discreţia experimenta – *DE LA REACŢII ANIMALE LA RĂSPUNSURI UMANE*

torului. Dar aceasta nu comportă nicio analogie, aşa cum s-a interpretat adeseori, cu simbolismul uman; dimpotrivă, se află în opoziţie cu simbolismul. Un autentic simbol uman este caracterizat nu prin uniformitate, ci prin versatilitate. El nu este rigid sau inflexibil, ci mobil. Este adevărat că *conştiinţa* deplină a acestei mobilităţi pare a fi

mai curând o realizare târzie în dezvoltarea intelectuală şi culturală a omului. În mentalitatea primitivă, această conştiinţă este atinsă foarte rar. Aici simbolul este încă privit ca o proprietate a lucrului, ca şi alte proprietăţi fizice. În gândirea mitică, numele unui zeu este o parte integrantă a naturii zeului. Dacă nu chem zeul pe adevăratul său nume, atunci vraja sau rugăciunea sunt ineficace. Acelaşi lucru este valabil pentru acţiunile simbolice. Un rit religios, un sacrificiu trebuie să fie îndeplinite totdeauna în aceeaşi manieră invariabilă şi în aceeaşi ordine dacă e vorba să-şi facă efectul.21 Copiii sunt adesea foarte încurcaţi când învaţă mai întâi că nu orice nume al unui obiect este un „nume propriu”, că acelaşi lucru poate avea nume diferite în limbi diferite. Ei tind să-şi închipuie că un lucru „este” ceea ce îl numeşte. Dar aceasta este doar un prim pas. Orice copil normal va învăţa foarte curând că poate întrebuinţa simboluri diferite pentru a exprima aceeaşi dorinţă sau acelaşi gând. Pentru această variabilitate şi mobilitate nu există, aparent, nicio paralelă în lumea animalelor.22 Cu mult înainte ca Laura Bridgman să fi învăţat a vorbi, ea dezvoltase un mod de exprimare foarte curios, un limbaj propriu. Acest limbaj nu constă în sunete articulate, ci doar în zgomote diferite, care sunt descrise ca „zgomote emoţionale”. Ea avea obiceiul să rostească aceste sunete în prezenţa anumitor persoane. Astfel ele deveneau cu totul individualizate; fiecare persoană din preajma ei era salutată cu un sunet special. „Ori de câte ori întâlnea în mod neaşteptat o cunoştinţă”, scrie dr. Lieber, „aflam că ea

21 Pentru alte detalii vezi Cassirer, *Sprache und Mythos* (Leipzig, 1925).

22 Pentru această problemă vezi W.M. Urban, *Language and Reality*, partea I, pp.1 95 şi urm.

exprima în mod repetat cuvântul pentru acea persoană înainte de a începe să vorbească. Era expresia unei recunoaşteri agreabile”. 23 Dar atunci când, cu ajutorul alfabetului degetelor, copilul a înţeles semnificaţia limbajului omenesc, situaţia s-a schimbat. Acum sunetul a devenit cu adevărat un nume: şi acest nume nu era legat de o persoană individuală, ci putea fi schimbat dacă circumstanţele păreau să o ceară, într-o zi, de exemplu, Laura Bridgman a primit o scrisoare de la fosta ei învăţătoare, domnişoara Drew, care între timp, prin căsătorie, devenise doamna Morton. În această scrisoare ea era invitată să-şi

viziteze învăţătoarea. Aceasta i-a făcut mare plăcere, dar îi reproşa învăţătoarei faptul că a semnat scrisoarea cu vechiul nume în loc să întrebuinţeze numele soţului său. A spus chiar că acum va trebui să găsească un alt sunet pentru învăţătoarea ei, întrucât acela pentru numele Drew nu poate fi acelaşi ca pentru Morton.24 Este clar că vechile „sunete" au suferit aici o schimbare de semnificaţie foarte importantă şi interesantă. Ele nu mai sunt exprimări speciale, inseparabile de o situaţie particulară concretă. Ele au devenit nume abstracte. Pentru că noul nume inventat de către copil nu desemna un nou individ, ci acelaşi individ într-o relaţie nouă.

Alt aspect important al problemei noastre generale apare acum – problema *dependenţeigândiriirelaţionale de gândirea simbolică*. Fără un sistem complex de simboluri, gândirea relaţională nu poate apărea deloc, cu atât mai puţin nu poate atinge deplina dezvoltare. Nu ar fi corect să spunem că simpla *conştiinţă* a relaţiilor presupune un act intelectual, un act de gândire logică sau abstractă. O astfel de conştiinţă este necesară chiar în actele elementare ale percepţiei. Teoriile senzualiste obişnuiau să descrie percepţia ca pe un mozaic de simple date senzoriale. Gânditorii care împărtăşeau această convingere omiteau faptul că senzaţia însăşi nu este câtuşi de puţin un simplu agregat sau mănunchi de impresii

23 Vezi Francis Liober, „A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman", *Smithsonian Contributiom to Knowledge*, II, art. 2, p. 27.

24 Vezi Mary Swift Lamson, op. cit., p. 84.

Izolate. Psihologia gestaltistă modernă a corectat acest punct de vedere. Ea a arătat că procesele perceptive cele mai simple implică elemente structurale fundamentale, anumite modele sau configuraţii. Acest principiu este valabil atât pentru lumea umană, cât şi pentru cea animală. Chiar în stadiile relativ inferioare ale vieţii animale, prezenta acestor elemente structurale – în special a structurilor spaţiale şi optice – a fost dovedită pe cale experimentală.25 Simpla conştiinţă a relaţiilor nu poate fi privită, prin urmare, ca o trăsătură specifică a conştiinţei umane. Noi aflăm, totuşi, la om, un tip special de gândire relaţională care nu are nicio paralelă în lumea animală. La om s-a dezvoltat o aptitudine de a izola relaţii – de a le considera în semnificaţia lor abstractă. Pentru a înţelege această semnificaţie, omul nu mai este dependent de datele senzoriale concrete, de datele vizuale,

auditive, tactile, kinestezice. El consideră aceste relaţii „în ele însele” – cano *xaş ai*>*xo*, cum spunea Platon. Geometria este exemplul clasic al acestui punct de cotitură în viaţa intelectuală a omului. Chiar în geometria elementară noi nu suntem legaţi de înţelegerea figurilor individuale concrete. Nu ne ocupăm de lucruri fizice sau obiecte perceptibile, pentru că studiem relaţiile spaţiale universale pentru a căror exprimare avem un simbolism adecvat. Fără pasul prealabil al limbajului omenesc, o asemenea realizare nu ar fi posibilă. În toate testele – care au fost făcute asupra proceselor abstractizării şi generalizării la animale, acest aspect a devenit evident. Koehler a reuşit să arate capacitatea cimpanzeilor de a răspunde la *relaţia* dintre două sau mai multe obiecte în loc de un – anumit obiect. Pus în faţa a doua cutii în care se află mâncare, cimpanzeul, din raţiuni datorite exersării anterioare, o va alege în mod constant pe cea mai mare – chiar dacă obiectul selectat poate să fi fost respins într-un experiment anterior ca fiind cel mai mic din cele două. A fost demonstrată capacitatea de a răspunde la

25 Vezi, Wolfgang Koehler, „Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn: Nachweis einfacher Strukturfunctionen beim Schimpansen und beim Haushuhn”, *Abhandlungen der Berlinet Akademic der Wisscrischaften* (1915, 1918).

obiectul mai apropiat, mai strălucitor, mai albastru, nu numai la o anumită cutie. Rezultatele lui Koehler au fost confirmate şi extinse prin experimente ulterioare. S-a putut arăta că animalele superioare sunt capabile de ceea ce s-a numit „izolare a factorilor perceptivi”. Ele au posibilitatea de a selecţiona o anumită calitate perceptivă dintr-o situaţie experimentală şi de a reacţiona în mod corespunzător. În acest sens, animalele sunt capabile să separe culoarea de dimensiune şi formă sau forma de dimensiune şi culoare. În unele experimente efectuate de către doamna Kohts, un cimpanzeu a fost în stare să selecteze dintr-o colecţie de obiecte, variind foarte mult în privinţa calităţilor vizuale, pe acelea care aveau o calitate comună; el a putut, de exemplu, să aleagă toate obiectele de o anumită culoare şi să le pună într-o cutie. Aceste exemple par să dovedească faptul că animalele superioare sunt capabile de acel proces despre care Hume, în a sa teorie a cunoaşterii, spune că face o „*distincţie a raţiunii*”?” Dar toţi experimentatorii angajaţi în aceste investigaţii au subliniat astfel

raritatea, caracterul rudimentar şi imperfecţiunea acestor procese. Chiar după ce au învăţat să selecteze o anumită calitate şi să se îndrepte către ea, animalele sunt pasibile de tot felul de greşeli curioase.27 Dacă există unele urme ale unei *distinctio rationis* în lumea animală, elesânt, cum se spune, înăbuşite în faşă. Ele nu se pot dezvolta pentru că nu posedă acel nepreţuit şi cu adevărat indispensabil ajutor al limbajului omenesc, al unui sistem de simboluri.

Primul gânditor care a avut o înţelegere. clară a acestei probleme a fost Herder. El vorbea ca un filosof al umanităţii care dorea să pună problema în termeni cu totul „umani". Respingând tezele metafizice sau teologice despre o origine supranaturală sau divină a limbajului, Herder începe cu o revizuire critică a problemei înseşi. Vorbirea nu este un

26 Teoria lui Hume despre „distincţia raţiunii" este explicată în al său *Treatisc of Human Nature*, partea I, sect. 7 (Londra, Grecn and Grose, 1874), I, pp. 332 şi urm.

21 Exemplele în acest sens sunt date de către Ycrkcs în *Chimpanzces*, pp. 103 şi urm.

obiect, un lucru fizic pentru care putem căuta o cauză naturală sau supranaturală. Ea este un proces, o funcţie generală a spiritului uman. Din perspectivă psihologică nu putem descrie acest proces în terminologia care era folosită de către toate şcolile psihologice ale secolului al XVIII-lea. În viziunea lui Herder, limba nu este o creaţie artificială a raţiunii şi nici nu poate fi explicată printr-un mecanism special de asociaţii. În propria-i încercare de a explica natura limbajului, Herder pune accentul în întregime pe ceea ce numeşte „reflecţie". Reflecţia sau gândirea reflexivă este capacitatea omului de a selecta din întreaga masă indistinctă a torentului de fenomene senzoriale plutitoare anumite elemente fixe pentru a le izola şi a concentra atenţia asupra lor.

Omul dă dovadă de reflecţie atunci când puterea sufletului său acţionează atât de liber încât el poate separa din întregul ocean de senzaţii ce se ivesc în toate simţurile sale un *val*, cum se spune; şi când el poate opri acest val, poate atrage atenţia asupra lui şi poate fi conştient de această atenţie. El dă dovadă de reflecţie atunci când din întregul torent învălurit de imagini ce năvăleşte în simţurile sale, el se poate concentra într-un moment de veghe, poate stărui asupra *unei*

imagini în mod spontan, o poate observa cu claritate şi tară grabă şi poate detaşa caracteristici care îi arată că *acesta* este obiectul şi nu altul. Astfel el dă dovadă de reflecţie atunci când, nu numai că poate percepe toate calităţile cu însufleţire sau claritate, dar poate *recunoaşte* una sau mai multe dintre ele ca nişte calităţi distincte. (...) Dar prin ce mijloace se produce această recunoaştere? Printr-o caracteristică pe care el a trebuit s-o separe şi care, ca un element al conştiinţei, se prezintă cu claritate. Atunci să exclamăm: Evrika! Acest caracter iniţial al conştiinţei era limbajul sufletului. Cu el, limbajul omenesc este creat.28

Aceasta are mai mult aspectul unei descrieri poetice decât al unei analize logice a limbii omeneşti. Teoria lui Herder despre originea limbajului a rămas cu totul speculativă. Ea nu a plecat de la o teorie generală a cunoaşterii, nici de la o

28 Herder, *Ober den Ursprung dei Sprache* (1772), „Werke”, ed. Suphan, V, pp. 34 şi urm.

observare a faptelor empirice. Ea era bazată pe idealul lui de umanitate şi pe profunda lui intuire a caracterului şi dezvoltării culturii umane. Cu toate acestea, ea conţine elemente logice şi psihologice de cea mai mare valoare. Procesele de generalizare sau abstractizare la animale care au fost investigate şi descrise cu acurateţe29 nu cuprind, în mod evident, nota distinctivă subliniată de către Herder. Mai târziu, totuşi, concepţia lui Herder şi-a aflat o neaşteptată clarificare şi confirmare dintr-o direcţie cu totul diferită. Cercetări recente în domeniul *psihopatologiei limbajului* au condus la concluzia că pierderea sau deteriorarea gravă a vorbirii cauzate prin vătămarea creierului nu este niciodată un fenomen izolat. Un astfel de defect modifică întregul caracter al comportamentului uman. Pacienţii care suferă de afazie sau alte boli înrudite au pierdut nu numai uzul cuvintelor, dar au suferit schimbări corespunzătoare ale personalităţii. Asemenea schimbări sunt cu greu observabile – în comportamentul lor exterior, pentru că aici ei tind să acţioneze într-o manieră perfect normală. Ei pot realiza sarcinile vieţii de toate zilele; unii dintre ei dovedesc chiar o îndemânare considerabilă în toate testele de această natură. Dar ei sunt cu totul dezorientaţi de îndată ce soluţia problemei cere o activitate teoretică sau reflexivă specifică. Ei nu mai sunt capabili să gândească prin concepte generale sau categorii.

Pierzându-şi capacitatea de înţelegere a ideilor universale, ei se menţin la faptele imediate, la situaţiile concrete. Asemenea pacienţi sunt incapabili să îndeplinească vreo sarcină care poate fi executată numai cu ajutorul înţelegerii abstractului.30 Acest fapt este foarte semnificativ

29 Vezi, de exemplu, observaţiile lui R.M. Ycrkes despre „răspunsurile generalizate" la cimpanzeu, op. cit., pp. 130 şi urm.

30 O relatare detailată şi foarte interesantă despre aceste fenomene va putea fi găsită în diferite scrieri ale lui K. Goldstein şi A. Gelb. Goldstein a oferit o privire generală asupra concepţiilor sale teoretice în *Human Mature in the Light of Psychopathology*, Cursurile William James ţinute la Universitatea Harvard, 1937 – 1938 (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940). Eu am discutat această problemă dintr-un punct de vedere general filosofic în *Philosophie der symbolischen Formen*, 111, vi, pp. 237 – 323.

pentru că ne arată în ce măsură acel tip de gândire pe care Herder a numit-o reflexivă depinde de gândirea simbolică. Fără simbolism viaţa omului ar fi ca şi aceea a prizonierilor din peştera faimoasei comparaţii a lui Platon. Viaţa omului ar fi îngrădită în limitele nevoilor biologice şi ale intereselor sale practice; ea nu ar avea niciun fel de acces la „lumea ideală" care îi este deschisă din diferite părţi de către religie, artă, filosofie, ştiinţă.

IV

Lumea umană a spaţiului şi timpului

Spaţiul şi timpul constituie cadrul în care este implicată întreaga realitate. Nu putem concepe niciun lucru real în afara condiţiilor de spaţiu şi timp. Nimic în lume, după Heraclit, nu-şi poate depăşi propriile dimensiuni – şi aceste dimensiuni sunt limitări spaţio-temporale. În gândirea mitică spaţiul şi timpul nu sunt considerate niciodată ca forme pure sau goale. Ele sunt privite ca marile forţe misterioase care guvernează toate lucrurile, care cârmuiesc şi determină nu numai viaţa noastră muritoare, ci şi viaţa zeilor.

Descrierea şi analiza caracterului specific pe care spaţiul şi timpul îl are în experienţa umană constituie una din cele mai atrăgătoare şi interesante sarcini ale unei filosofii antropologice. Ar fi o

presupunere naivă şi neîntemeiată considerarea înfăţişării spaţiului şi timpului ca fiind în mod necesar una şi aceeaşi pentru toate fiinţele organice. Evident, noi nu putem atribui organismelor inferioare acelaşi mod de percepere a spaţiului ca şi la om. Şi chiar între lumea omului şi cea a antropoizilor superiori rămâne, în această privinţă, o diferenţă inconfundabilă şi de neşters. Şi totuşi, nu este uşoară explicaţia acestei diferenţe prin simpla aplicare a metodelor noastre psihologice obişnuite. Trebuie să urmăm, o cale indirectă: trebuie să analizăm formele *culturii* umane pentru a descoperi adevăratul caracter al spaţiului şi timpului în lumea umană.

Primul lucru care devine clar printr-o astfel de analiză este acela că există *tipuri* fundamental diferite ale experienţei spaţiale şi temporale. Nu toate formele acestei experienţe sunt situate la acelaşi nivel. Există straturi inferioare şi superioare aşezate într-o anumită ordine. Stratul cel mai de jos poate fi descris ca *spaţiul şi timpul organic*. Fiecare organism trăieşte într-un anumit mediu ambiant şi trebuie să se adapteze în mod constant la condiţiile acestui mediu pentru a supravieţui. Chiar la organismele inferioare, adaptarea cere un sistem de reacţii destul de complicat, o diferenţiere între stimulii fizici şi un răspuns adecvat la aceşti stimuli. Toate acestea nu se învaţă prin experienţă individuală. Animalele nou-născute par să aibă un simţ foarte fin şi exact al distanţei şi direcţiei spaţiale. Un pui care tocmai a ieşit din găoace se orientează şi ciuguleşte boabele împrăştiate în calea lui. Condiţiile speciale de care depinde acest proces al orientării spaţiale au fost studiate cu grijă de către biologi şi psihologi. Deşi nu putem răspunde la toate întrebările complicate privind puterea de orientare la albine, furnici şi păsări migratoare, putem da, cel puţin, un răspuns negativ. Nu putem presupune că animalele, atunci când realizează aceste reacţii foarte complicate, sunt călăuzite de vreun fel de procese *ideatice*. Dimpotrivă, ele par să fie călăuzite de impulsuri corporale de un tip special; ele nu au nicio imagine mintală sau idee de spaţiu, nicio perspectivă a relaţiilor spaţiale.

Când ne apropiem de animalele superioare, ne întâlnim cu o formă nouă de spaţiu pe care o putem numi *spaţiu perceptibil*. Acest spaţiu nu este o simplă informaţie senzorială; el este de o natură foarte complexă, conţinând elemente ale diferitelor tipuri de experienţă senzorială – optică, tactilă, acustică şi kinestezică. Modul în care toate aceste elemente cooperează la construirea spaţiului perceptibil s-a

dovedit a fi una din problemele cele mai dificile ale psihologiei moderne a senzaţiei. Un mare savant, Hermann von Helmholtz, a găsit necesar să inaugureze o ramură a cunoaşterii cu totul nouă, să creeze ştiinţa opticii fiziologice, pentru a rezolva problemele cu care ne confruntăm astăzi. Cu toate acestea, rămân încă multe chestiuni asupra cărora nu se poate decide pentru moment de o manieră clară şi fără

echivoc. În istoria psihologiei moderne, lupta „pe câmpul de bătălie al nativismului şi empirismului” a părut fără sfârşit.1

Nu ne ocupăm aici de acest aspect al problemei. Problema *genetică*, a originii percepţiei spaţiale, care multă vreme a întunecat şi eclipsat toate celelalte probleme, nu este singura chestiune; şi nici nu este cea mai importantă. Din punctul de vedere al teoriei generale a cunoaşterii şi al filosofiei antropologice, altă problemă ne captează interesul acum şi trebuie adusă în centrul atenţiei. Decât să investigăm originea şi dezvoltarea spaţiului perceptiv, trebuie să analizăm, mai curând, *spaţiul simbolic*. Prin abordarea acestei probleme, suntem la frontiera dintre lumea umană şi cea animală. Cu privire la spaţiul organic, *spaţiu al acţiunii*, omul se simte în multe privinţe cu mult inferior animalelor. Un copil trebuie să înveţe multe deprinderi pe care animalele le au la naştere. Dar ca o compensaţie pentru această deficienţă, omul posedă un alt dar pe care doar el singur îl dezvoltă şi care nu comportă nicio analogie cu ceva din natura organică. Nu dintr-odată, ci printr-un proces de gândire foarte complex şi dificil, el ajunge la ideea de *spaţiu abstract* – şi această idee este cea care pregăteşte calea omului nu numai către un nou domeniu al cunoaşterii, ci şi către o direcţie cu totul nouă a vieţii sale culturale.

Cele mai mari dificultăţi au fost întâlnite, chiar de la început, de către filosofii înşişi, în explicarea şi descrierea naturii adevărate a spaţiului abstract sau simbolic. Existenţa unui astfel de lucru precum spaţiul abstract a fost una din primele şi cele mai mari descoperiri ale gândirii greceşti. Materialiştii şi idealiştii au accentuat în mod egal semnifi

catia acestei descoperiri. Dar gânditorii de ambele convingeri au avut mari dificultăţii în elucidarea caracterului ei logic. Ei au tins să caute refugiu în afirmaţiile paradoxale. Democrit declară că spaţiul este non-existentă ((fi] ov), dar că această non-existentă are, totuşi, 6

realitate autentică. Platon, în

1 Vezi observaţiile lui William Stern în a sa *Psychology of Early Childhood*, trad. engl. de Anna Barwell (ed. a 2-a, New York, Holt § Co., 1930), pp. 114 şi urm.

dialogul *Timaios* se referă la conceptul de spaţiu ca la un *ojig**ioc*, vo9 o<; un „concept hibrid" care cu greu poate fi descris în termeni adecvaţi. Chiar şi în ştiinţa şi filosofia modernă, aceste dificultăţi timpurii sunt încă nerezolvate. Newton ne previne să nu confundăm spaţiul abstract – spaţiul matematic adevărat – cu spaţiul experienţei noastre senzoriale. Oamenii de rând, spune el, gândesc despre spaţiu, timp şi mişcare conform unui singur principiu, şi anume acela al relaţiilor pe care aceste concepte le au cu obiectele sensibile. Dar trebuie să abandonăm acest principiu dacă dorim să dobândim un adevăr ştiinţific sau filosofic real: în filosofie trebuie să abstractizăm datele noastre senzoriale.2 Acest punct de vedere newtonian a devenit piatra de încercare pentru toate sistemele senzualismului. Berkeley şi-a concentrat toate atacurile critice asupra acestui punct. El menţiona că „spaţiul matematic adevărat" al lui Newton nu era de fapt decât un spaţiu imaginar, o ficţiune a spiritului uman. Iar dacă admitem principiile generale ale teoriei cunoaşterii a lui Berkeley, cu greu putem respinge acest punct de vedere. Trebuie să admitem că spaţiul abstract nu are niciun corespondent şi nicio întemeiere în realitatea fizică sau psihologică. Punctele şi liniile geometrului nu sunt nici obiecte fizice, nici obiecte psihologice; ele sunt doar simboluri pentru relaţii abstracte. Dacă atribuim „adevăr" acestor relaţii, atunci sensul termenului „adevăr" va cere de aici înainte o redefinire. Pentru că, în cazul spaţiului abstract, avem de-a face nu cu adevărul lucrurilor, ci cu adevărul propoziţiilor şi judecăţilor.

Dar înainte ca acest pas să poată fi făcut şi să poată fi întemeiat în mod sistematic, filosofia şi ştiinţa au trebuit să

străbată un drum lung şi să treacă prin multe stadii intermediare. Istoria acestei probleme încă nu a fost scrisă, deşi ar fi o sarcină foarte atractivă trasarea paşilor individuali ai acestei dezvoltări. Ei oferă o înţelegere a naturii şi tendinţei generale a vieţii culturale a omului. Aici trebuie să mă mulţumesc cu selectarea câtorva stadii tipice. În viaţa primi

2 Vezi Newton, *Principia*, cartea I, definiţia 8, scolia.

civilor şi în condiţiile societăţii primitive cil greu găsim vreo urmă a ideii unui spaţiu abstract. Spaţiul primitiv este un spaţiu al acţiunii; iar acţiunea este centrată pe nevoi şi interese practice imediate. În măsura în care putem vorbi despre o „concepţie" primitivă a spaţiului, această concepţie nu are un caracter pur teoretic. Ea este încă încărcată cu sentimente personale sau sociale concrete, cu elemente emoţionale. „Atâta vreme cât omul primitiv îndeplineşte activităţile tehnice în spaţiu", scrie Heinz Werner, atâta timp cât el măsoară distanţe, îşi cârmuieşte barca, îşi aruncă suliţa către o anumită ţintă etc, spaţiul său, ca un spaţiu de acţiune, ca un spaţiu pragmatic, nu diferă în structura lui de spaţiul nostru. Dar când omul primitiv face din acest spaţiu un subiect de reprezentare şi de gândire reflexivă, arunci apare o idee specifică primordială care diferă în mod radical de orice versiune intelectualizată. Ideea de spaţiu, pentru omul primitiv, chiar atunci când este sistematizată, este unită în mod sincretic cu subiectul. Ea este o noţiune mult mai afectivă şi concretă decât spaţiul abstract al omului de cultură avansată. (...) Ea nu are un caracter obiectiv, măsurabil şi abstract. Ea prezintă caracteristici egocentrice sau antropomorfice şi este fizionomic-dinamică, înrădăcinată în concret şi substanţial.3

Din punctul de vedere al mentalităţii şi culturii primitive, este cu adevărat o sarcină aproape imposibilă a face pasul decisiv care singurul ne poate conduce de la spaţiul de-acţiune la un concept teoretic sau ştiinţific al spaţiului – la spaţiul geometriei. În acesta din urmă, toate diferenţele concrete ale experienţei noastre senzoriale imediate sunt definitiv înlăturate. Nu mai avem un spaţiu vizual, tactil, acustic sau olfactiv. Spaţiul geometric se separă de toată varietatea şi eterogenitatea pe care ni le impune natura diferită a simţurilor noastre. În geometrie avem un spaţiu omogen, universal. Şi doar prin intermediul acestei forme de spaţiu noi şi caracteristice se poate ajunge la conceptul unic.

3 Heinz Werner, *Comparative Psychology of Mental Development* (New York, Harper § Bros., 1940), p. 167.

sistematic de ordine *cosmică*. Ideea unei astfel de ordini, a unităţii şi legităţii universului nu ar fi putut fi atinsă niciodată fără

ideea unui spaţiu uniform. Dar a existat o lungă perioadă de timp înainte ca acest pas să fie făcut. Gândirea primitivă este nu numai incapabilă de a concepe un sistem al spaţiului; ea nu poate concepe nici măcar o imagine a spaţiului. Spaţiul ei concret nu poate fi transpus într-o formă *schematică*. Etnologia ne arată că triburile primitive sunt dotate cu o percepţie extraordinar de ascuţită a spaţiului. Un nativ al acestor triburi are un ochi pentru cele mai fine detalii ale mediului ambiant. El este extrem de sensibil la orice schimbare în poziţia obiectelor obişnuite din preajma sa. Chiar şi în condiţii foarte dificile, el va reuşi să găsească drumul. Atunci când vâsleşte sau navighează pe o ambarcaţiune cu pânze, el urmează cu cea mai mare precizie toate cotiturile râului pe care-l străbate în sus şi jos. Dar la o examinare mai atentă descoperim, spre surprinderea noastră, că în ciuda acestei facilităţi pare să existe o ciudată lacună în perceperea de către el a spaţiului. Dacă i se cere să dea o descriere generală, o conturare a cursului râului, el nu este capabil de aceasta. Dacă i se cere să deseneze o hartă a râului şi a diferitelor lui cotituri el pare să nu înţeleagă nici măcar ceea ce i se cere. Aici înţelegem într-un mod foarte distinct diferenţa între perceperea concretă şi cea abstractă a spaţiului şi a relaţiilor spaţiale. Indigenul este perfect familiarizat cu cotiturile râului, dar această familiarizare este departe de ceea ce putem numi cunoaştere într-un sens abstract, teoretic. Familiarizarea presupune doar prezenţă; cunoaşterea include şi presupune reprezentarea. Reprezentarea unui obiect este un act cu totul diferit de simpla lui manipulare. Aceasta din urmă nu cere nimic altceva decât o serie definită de acţiuni, de mişcări ale corpului coordonate una cu alta sau urmând una alteia. Este vorba de o obişnuinţă dobândită prin constanta realizare repetată şi invariabilă a anumitor acte. Dar reprezentarea spaţiului şi a relaţiilor spaţiale înseamnă mult mai mult. Pentru a reprezenta un lucru nu este suficient să-l poţi manipula corect în scopuri practice. Trebuie să avem o concepţie generală despre obiect şi să-l privim din

diferite unghiuri pentru a afla relaţiile lui cu alte obiecte. Trebuie să-l localizăm şi să-i determinăm poziţia într-un sistem general.

În istoria culturii umane, această mare generalizare, care a dus

la concepţia unei ordini cosmice, pare să fi fost făcută pentru prima dată în astronomia babiloniană. Aici aflăm prima dovadă clară a unei gândiri care transcende sfera vieţii concrete, practice a omului, care îndrăzneşte să cuprindă întregul univers într-o viziune inteligibilă. Acesta este motivul pentru care cultura babiloniană a fost privită că leagănul întregii vieţi culturale. Mulţi oameni de ştiinţă au făcut menţiunea că toate concepţiile mitologice, religioase şi ştiinţifice ale omenirii derivă din această sursă. Nu voi discuta aici aceste teorii panbabiloniene[4], pentru că doresc să ridic o altă problemă. Se pot aduce argumente în favoarea faptului că babilonienii au fost nu numai primii care au observat fenomenele cereşti, dar şi primii care au pus temeliile unei astronomii şi cosmologii ştiinţifice? Importanţa fenomenelor cereşti nu fusese niciodată trecută complet cu vederea. Omul trebuie să fi devenit foarte devreme conştient de faptul că întreaga lui viaţă era dependentă de anumite condiţii cosmice generale. Răsăritul şi apusul soarelui, luna, stelele, ciclul anotimpurilor – toate aceste fenomene naturale sunt fapte bine cunoscute care joacă un rol important în mitologia primitivă. Dar pentru ca ele să fie aduse într-un sistem de gândire, se cereau alte condiţii, care puteau fi îndeplinite numai în circumstanţe speciale. Aceste circumstanţe favorabile au prevalat la originea culturii babiloniene. Otto Neugebauer a scris un studiu foarte interesant despre istoria matematicii antice în care corectează multe din opiniile precedente privind acest subiect. Punctul de vedere tradiţional era că înainte de

4 Pentru aceste teorii vezi scrierile lui Hugo Winckler, în special *Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundiage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (Leipzig, 1901) şi *Die babylonische Geisteskultur în ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit* (Leipzig, 1901).

perioada greacă nu se puteau găsi niciun fel de dovezi ale unei matematici ştiinţifice. Babilonienii şi egiptenii – se admitea în general – făcuseră progrese practice şi tehnice mari; dar ei nu descoperiseră primele elemente ale unei matematici teoretice. Conform opiniei lui Neugebauer, o analiză critică a tuturor izvoarelor existente duce la o interpretare diferită. A devenit clar că progresul realizat în astronomia babiloniană nu a fost un fenomen izolat. El a depins de un fapt mai important – descoperirea şi folosirea unui nou instrument intelectual.

Babilonienii descoperiseră o *algebră simbolică*. În comparaţie cu ultimele dezvoltări ale gândirii matematice, această algebră era, desigur, încă foarte simplă şi elementară. Cu toate acestea, ea conţinea o concepţie nouă şi extrem de fertilă. Neugebauer urmăreşte această concepţie până către începuturile culturii babiloniene. Pentru a înţelege forma caracteristică a algebrei babiloniene, spune el, trebuie să luăm în consideraţie fundalul istoric al civilizaţiei babiloniene. Această civilizaţie s-a dezvoltat în condiţii speciale. Ea a fost produsul unei întâlniri şi coliziuni între două populaţii diferite – sumerienii şi akkad icnii. Cele două populaţii sunt de origine diferită şi vorbesc limbi care nu au nicio legătură una cu alta. Limba akkadienilor aparţine unui tip semitic; cea a sumerienilor, unui alt grup care nu este nici semitic, nici indo-european. Când aceste două populaţii s-au întâlnit, când au ajuns să împartă în comun viaţa politică, socială şi culturală, ele au avut de rezolvat probleme noi, probleme pentru care au găsit necesar să dezvolte noi forţe intelectuale. Limba originală a sumerienilor nu putea fi înţeleasă; textele lor scrise nu puteau fi descifrate de către akkadieni decât cu mare dificultate şi cu un constant efort mintal. Datorită acestui efort au învăţat babilonienii mai întâi să înţeleagă semnificaţia şi întrebuinţarea unui simbolism abstract. „Orice operaţie algebrică”, spune Neugebauer, presupune că cineva posedă anumite simboluri fixate atât pentru operaţia matematică, cât şi pentru cantităţile la care aceste operaţii sunt aplicate. Fără un astfel de simbolism conceptual nu ar fi

ESEU DESPRE OM

posibilă combinarea unor cantităţi care nu sunt determinate şi definite numeric şi nu ar fi posibilă derivarea unor noi combinaţii din ele. Dar un astfel de simbolism se prezintă imediat şi cu necesitate în scrierea textelor akkadiene. (...) Chiar de la început, babilonienii au putut dispune, prin urmare, de cel mai important fundament al unei dezvoltări algebrice – un simbolism adecvat.5

În astronomia babiloniană găsim, totuşi: „doar primele fraze ale acelui mare proces care până la urmă a dus la; cucerirea intelectuală a spaţiului şi la descoperirea unei ordini cosmice, a unui sistem al universului. Gândirea matematică nu putea, ca atare, să conducă la o soluţie imediată a problemei, pentru că în zorii civilizaţiei umane gândirea matematică nu apare niciodată în adevărata ei formă logică. Ea este, cum, se spune, învăluită în atmosfera gândirii mitice. Primele

descoperiri ale unei matematici ştiinţifice nu puteau străbate acest văl. Pitagoreicii vorbeau despre număr ca despre o putere magică şi misterioasă, şi chiar în teoria lor a spaţiului ei folosesc un limbaj mitic. Această întrepătrundere a unor elemente aparent eterogene devine cu deosebire evidentă în toate sistemele primitive de cosmogonie. Astronomia babiloniană în întregul ei este încă o interpretare mitică a universului. Ea nu mai era restrânsă la sfera îngustă a spaţiului concret, material, primar. Spaţiul este, ca să spunem aşa, transpus de pe pământ în cer. Dar când s-a îndreptat către ordinea fenomenelor cereşti, omenirea nu şi-a putut uita nevoile şi interesele pământene. Dacă omul şi-a îndreptat privirea mai întâi către cer, aceasta nu era pentru satisfacerea unei simple curiozităţi intelectuale. Ceea ce omul căuta cu adevărat în cer era propria lui reflecţie şi ordinea universului său uman. El simţea că această lume era legată prin nenumărate legături vizibile şi invizibile de ordinea generală a universului – şi el căuta să pătrundă în această misterioasă conexiune. Fenomenele cereşti nu puteau fi studiate, prin urmare, într-un spirit detaşat al meditaţiei abstracte şi ştiinţei pure. Ele erau privite ca

5 Otto Neugebauer, „Vorgriechische Mathematik”, în *Vorlesungen über die Geschichte der antiken Mathematisc*hen *Wissenschaften* (Berlin, J. Springer, 1934), I, pp. 68 şi urm.

stăpânii şi conducătorii lumii, guvernatorii vieţii umane. S-a dovedit că pentru organizarea vieţii politice, sociale şi morale a omului era necesară orientarea către cer. Niciun fenomen uman nu părea să se explice pe sine însuşi: el trebuia să fie explicat prin raportarea lui la un fenomen ceresc corespunzător, de care depinde. Din aceste considerente devine limpede că spaţiul primelor sisteme astronomice nu putea fi un spaţiu pur teoretic – şi de ce. El nu era constituit din puncte sau linii, sau suprafeţe în sensul geometric abstract al termenului. El era umplut cu puteri magice, divine şi demonice. Scopul prim şi esenţial al astronomiei era de a dobândi o înţelegere a naturii şi activităţii acestor puteri pentru a prevedea şi evita influenţele lor periculoase. Astronomia nu putea să apară decât în această formă mitică şi magică – în forma *astrologiei*. Ea şi-a păstrat acest caracter multe mii de ani; într-un anumit sens acest caracter era încă dominat în primele secole ale erei noastre, în cultura Renaşterii. Chiar şi Kepler, adevăratul fondator al astronomiei noastre ştiinţifice, a trebuit să

lupte întreaga sa viaţă cu această problemă. Dar până la urmă acest ultim pas trebuia făcut. Astronomia a înlăturat astrologia: spaţiul geometric ia locul spaţiului mitic şi magic. El era o formă falsă şi eronată a gândirii simbolice care a pavat la început drumul către un simbolism nou şi adevărat, simbolismul ştiinţei moderne.

Una din primele şi cele mai dificile sarcini ale filosofiei moderne a fost înţelegerea acestui simbolism în adevăratul lui sens şi întreaga lui semnificaţie. Dacă studiem evoluţia gândirii carteziene, aflăm că Descartes nu începe cu al său *Cogito ergo sum*. El a început cu al său concept şi ideal al unei *mathesis universalis*. Idealul său era întemeiat pe o mare descoperire matematică – geometria analitică. În cadrul acesteia gândirea simbolică a făcut un nou pas înainte care avea să aibă consecinţele sistematice cele mai importante. Devenise clar că întreaga noastră cunoaştere a spaţiului şi relaţiilor spaţiale poate fi transpusă într-un limbaj nou, cel al numerelor, şi că, prin această transpunere şi transformare, caracterul logic adevărat al gândirii geometrice putea fi conceput într-un mod mult mai clar şi mai adecvat.

ESEU DESPRE OM

Aflăm acelaşi progres caracteristic atunci când trecem de la problema spaţiului la *problema timpului*. Este adevărat că nu există doar analogii stricte, ci şi diferenţe caracteristice în dezvoltarea celor două concepte.1? Conform concepţiei lui; Kant, spaţiul este forma „experienţei noastre externe”, iar: timpul forma „experienţei interne”, în interpretarea experienţei sale interne omul a trebuit să se confrunte cu noi probleme. Aici el nu a putut folosi aceleaşi metode ca în prima încercare de a organiza şi sistematiza cunoştinţele sale despre lumea fizică. Există, totuşi, un fundal comun pentru ambele probleme. Chiar şi spaţiul este gândit la început nu ca o formă specifică a vieţii omeneşti, ci ca o condiţie generală a vieţii organice. Viaţă organică există numai în măsura în care evoluează în timp. Ea nu este un lucru, ci un proces – un curent neîntrerupt, continuu de evenimente. În acest curent nimic nu revine la aceeaşi formă identică. Afirmaţia lui Heraclit este valabilă pentru întreaga viaţă organică: „Nu poţi păşi de două ori în acelaşi râu”. Atunci când ne ocupăm de problema vieţii organice, trebuie să ne eliberăm înainte de orice de ceea ce Whitehead a numit prejudecata „simplei localizări”. Organismul nu este niciodată localizat într-un singur moment. În viaţa lui, cele trei moduri ale timpului trecutul, prezentul şi viitorul – formează un întreg care nu poate fi descompus

în întregime în elemente individuale. „Le present est charge du passe, et gros de Pavenir”, spunea Leibniz. / Nu putem descrie starea momentană a unui organism fără a lua în consideraţie istoria lui şi fără a-l raporta la o stare viitoare pentru care această stare este doar un punct de trecere.

Unul dintre fiziologii cei mai distinşi ai secolului al XIX-lea, Ewald Hering, susţinea teoria că *memoria* trebuie privită ea o funcţie generală a întregii materii organice.6 Ea nu este doar un fenomen al vieţii noastre conştiente, ci este răspândită în întregul domeniu al naturii vii. Această teorie a fost acceptată şi dezvoltată mai departe de către R. Semon

6 Vezi Ewald Hering, *Ober das Gedächtnis als cine aligemeinc*. *Funktion der organischen Materie* (1870).

care, pe această bază, a dezvoltat o nouă schemă generală a psihologiei. După opinia lui Semon, singura apropiere de o psihologie ştiinţifică este pe calea unei *„biologii mnemonice*”. „Mneme” a fost definit de către Semon ca principiul de conservare în variabilitatea tuturor evenimentelor organice. Memorie şi ereditate sunt două aspecte ale aceleiaşi funcţii organice. Orice stimul care acţionează asupra unui organism lasă în el o „engramă”, o urmă fiziologică definită; şi toate reacţiile viitoare ale organismului sunt dependente de lanţul acestor engrame, de „complexul de engrame” înrudit.7 Dar chiar dacă admitem tezele generale ale lui Hering şi Semon, suntem încă foarte departe de a fi explicat rolul şi semnificaţia memoriei în lumea noastră umană. Conceptul antropologic de mneme sau memorie este ceva cu totul diferit. Dacă înţelegem memoria ca o funcţie generală a oricărei materii organice, spunem numai că organismul păstrează unele urme ale experienţei lui anterioare şi că aceste urme au o influenţă definită asupra reacţiilor lui ulterioare. Dar pentru a avea memorie în sensul omenesc al cuvântului nu este suficient să rămână „o urmă latentă a acţiunii anterioare a unui stimul”. 8 Simpla prezenţă, suma totală a acestor remanente nu pot explica fenomenul memoriei. Memoria implică un proces de recunoaştere şi identificare, un proces ideational de un tip foarte complex. Impresiile anterioare trebuie nu numai să fie repetate; ele trebuie, de asemenea, să fie organizate şi localizate, şi raportate la diferite momente în timp. O astfel de localizare nu este posibilă fără conceperea timpului ca o schemă

generală – ca o *ordine serială* care cuprinde toate evenimentele individuale. Conştiinţa timpului implică în mod necesar faptul că conceptul unei astfel de ordini seriale corespunde celeilalte scheme pe care o numim spaţiu.

7 Pentru detalii vezi lucrarea lui Semon, *Mneme* (1909) şi *Dic mnemischen Empfmdungen* (1909). O versiune engleză prescurtată a acestor cârti, editată de Bella Duffy, a fost publicată sub titlul *Mnemie Psychology* (New York, 1923).

8 „Der latente Rest einer früheren Reizwirkung” (Semon).

Îi.

ESEU DESPRE OM

Memoria ca o simpă reproducere a unui eveniment din trecut apare şi în viaţa animalelor superioare. În ce măsură ea depinde de procese ideaţionale comparabile cu acelea pe care le aflăm la om este o problemă dificilă şi mult controversată. Robert M. Yerkes, în ultima sa carte, dedică un capitol special investigării şi clarificării problemei. Aceste animale, întreabă el cu referire la cimpanzei, acţionează ca şi cum ar fi capabile să-şi amintească, să evoce experienţe anterioare sau, într-adevăr, ceea ce nu se vede se uită? Pot ele să anticipeze, să aştepte, să imagineze şi, pe baza unei astfel de conştiinţe, să se pregătească pentru evenimente viitoare? (...) Pot ele să rezolve probleme şi, în general, să se adapteze la situaţii ambientale cu ajutorul proceselor simbolice analoge simbolurilor noastre verbale ca şi prin dependenţa de asociaţii care funcţionează ca semne? 9

Yerkes este înclinat să răspundă afirmativ la aceste întrebări. Dar chiar dacă acceptăm toate dovezile lui, problema crucială rămâne totuşi. Pentru că ceea ce contează aici nu este atât *faptul* proceselor ideatice la oameni şi animale, cât *forma* acestor procese. La om nu putem descrie aducerea aminte ca o simplă întoarcere a unui eveniment, ca o imagine vagă sau o copie a impresiilor din trecut. Ea nu este pur şi simplu o repetiţie, ci mai curând o renaştere a trecutului; ea implică un proces creativ şi constructiv. Nu este suficientă adunarea de date izolate ale experienţei noastre trecute; trebuie cu adevărat să le *re-adunăm*, trebuie să le organizăm şi să le sistematizăm, şi să le unificăm într-un focar de gândire. Acest tip de amintire este cel care ne dă forma de memorie specific umană şi o distinge de toate celelalte fenomene întâlnite la animale sau în viaţa organică.

Desigur, în experienţa noastră curentă, întâlnim multe

fenomene de amintire sau memorie care, în mod evident, nu corespund acestei descrieri. Multe cazuri de memorie, poate majoritatea, pot fi explicate destul de adecvat conform abordării uzuale a şcolilor senzualismului, adică pot fi expli

9 Yerkes, *Chimpazees*, p. 145.

cate printr-un mecanism al „asociaţiei de idei”. Mulţi psihologi au fost convinşi că nu există nicio cale mai bună pentru a verifica memoria unei persoane decât aceea de a afla câte cuvinte sau silabe lipsite de semnificaţie poate ţine minte şi le poate repeta după un anumit interval de timp. Experimentele organizate conform acestei ipoteze par să dea singura măsură exactă a memoriei omeneşti. Una din contribuţiile lui Bergson în domeniul psihologiei constă în atacurile sale la adresa tuturor acestor teorii mecanice ale memoriei. După părerea lui Bergson, dezvoltată în *Matière et mémoire*, memoria este un fenomen mult mai profund şi complex. Ea înseamnă „internalizare” şi intensificare; ea înseamnă o întrepătrundere a tuturor elementelor vieţii noastre trecute. În opera lui Bergson, această teorie devine un nou punct de plecare metafizic, care se dovedeşte a fi temelia filosofiei lui asupra vieţii.

Nu ne ocupăm aici de aspectul metafizic al problemei. Obiectivul nostru este o *fenomenologie a culturii umane*. Trebuie să încercăm, prin urmare, să ilustrăm şi să lămurim problema cu ajutorul exemplelor concrete luate din viaţa culturală a omului. O ilustrare clasică o constituie viaţa şi opera lui Goethe. /Memoria simbolică este procesul prin care omul nu repetă doar experienţa lui trecută, ci o şi reconstruieşte. Imaginaţia devine un element necesar al amintirii adevărate. Acesta a fost motivul pentru care Goethe şi-a intitulat autobiografia *Poezie şi adevăr* (*Dichtung und Wahrheit*). El nu voia să spună că înserase în relatarea vieţii lui vreun fel de elemente imaginare sau fictive. El dorea să descopere şi să descrie adevărul despre viaţa lui; dar acest adevăr putea fi aflat numai dând faptelor izolate şi dispersate ale vieţii sale o formă poetică, adică simbolică. Şi alţi poeţi şi-au văzut opera într-un mod similar. A fi poet, declară Henrik Ibsen, înseamnă a prezida ca un judecător asupra ta însuţi.10 Poezia este una din formele în care un om poate să

10 „At /eveer-krig med trolde i hjertets og hjermens hvaciv. Att *digte*, det ei at holde dominedag over sig selv”. Ibsen, *Digte* (că a 5-a,

Copenhaga, 1886), p. 203.

dea verdictul asupra lui însuşi şi a vieţii sale. Ea este autocunoaştere şi autocritică. O astfel de critică nu trebuie înţeleasă într-un sens moral. Ea nu înseamnă apreciere sau blamare, justificare sau condamnare, ci o înţelegere nouă şi mai profundă, o reinterpretare a vieţii personale a poetului. Procesul nu este restrâns la poezie; el este posibil în orice alt mijloc al exprimării artistice. Dacă privim autoportretele lui Rembrandt, pictate în perioade diferite ale vieţii sale, aflăm în trăsături întreaga istoria a vieţii lui Rembxandt, a personalităţii sale, a evoluţiei lui ca artist.

Totuşi, poezia nu este singura şi probabil nici cea mai caracteristică formă de memorie simbolică. Primul mare exemplu despre ceea ce este şi înseamnă o autobiografie a fost dat în *Confesiunile* lui Augustin. Aici aflăm un tip cu totul diferit de autoexaminare. Augustin nu realizează evenimentele propriei vieţi, care pentru el erau de mică valoare pentru a fi reamintite sau înregistrate. Drama povestită de Augustin este drama religioasă a omenirii. Propria sa convertire este numai repetarea1” şi reflectarea procesului religios universal – al căderii şi mântuirii omului. Fiecare rând din cartea lui Augustin are nu numai o semnificaţie istorică, ci şi o semnificaţie simbolică ascunsă. Augustin nu-şi putea înţelege viaţa sau nu putea vorbi despre ea decât în limbajul simbolic al credinţei creştine. Prin acest procedeu el a devenit atât un mare gândito r religios, cât şi fondatorul unei noi psihologii, al unei metode de introspecţie şi autoexaminare.

Până acum am luat în considerare doar un aspect al timpului – relaţia prezentului cu trecutul. Dar mai există şi un alt aspect care pare să fie mai important şi mâi caracteristic pentru structura vieţii umane. Acesta este ceea ce poate fi numită a treia dimensiune a timpului, dimensiunea viitorului. În concepţia noastră despre timp, viitorul este un element indispensabil. Chiar în cele mai timpurii stadii ale vieţii, acest element începe să joace un rol dominant. „Este caracteristic pentru întreaga dezvoltare timpurie a lumii ideilor”, scrie William Stern, „că ele nu apar ca amintiri indicând ceva din trecut, cât ca aşteptări orientate

către viitor – chiar dacă e vorba doar despre un viitor foarte

apropiat. Întâlnim aici, pentru prima dată, o lege generală a dezvoltării. Referirea la viitor este sesizată de către conştiinţă mai devreme decât cea la trecut". 1 în viaţa noastră recentă, această tendinţă devine chiar mai pronunţată. Trăim mult mai mult cu îndoielile şi temerile, cu neliniştile şi speranţele noastre în legătură cu viitorul, decât cu amintirile sau cu întâmplările prezente. Aceasta ar apărea, la prima privire, ca o calitate umană problematică, pentru că introduce un element de incertitudine în viaţa oamenilor, care este străin tuturor celorlalte creaturi. Pare ca şi cum omul ar fi mai înţelept şi mai fericit dacă s-ar descotorosi de această idee fantastică, de acest miraj al viitorului. Filosofi, poeţi şi mari gânditori religioşi l-au prevenit în toate timpurile pe om împotriva acestei surse de constantă autoamăgire. Religia îl sfătuieşte pe om să nu fie temător faţă de ziua ce vine, iar înţelepciunea omenească îl sfătuieşte să se bucure de ziua prezentă, nu să se îngrijească de viitor. „Quid sit futurum cras fuge quaerere" *, spune Horathi. Dar omul nu a putut urma niciodată acest sfat. A gândi la viitor şi a trăi în viitor este o parte necesară naturii sale.

Într-un anumit sens, această tendinţă pare să nu depăşească limitele întregii vieţi organice. Pentru toate procesele organice este caracteristic faptul că nu le putem descrie fără referire la viitor. Majoritatea instinctelor animale trebuie să fie interpretată în acest mod. Acţiunile instinctive nu sunt determinate de nevoi imediate; ele sunt impulsuri orientate către viitor, şi adeseori către un viitor foarte îndepărtat. Efectul acestor acţiuni nu va fi văzut de animalul care le îndeplineşte întrucât el aparţine vieţii generaţiei următoare. Dacă studiem o carte precum cea a lui Jules Fadre *Souvenirs entomologiques*, aflăm aproape la fiecare pagină exemple frapante despre această caracteristică a instinctelor animale.

Toate acestea nu pretind şi nici nu dovedesc existenţa vreunei „idei", a unei concepţii sau conştiinţe a viitorului la

1 Stern, op. cit., pp. 112 şi urm.

* „Evită să cercetezi ceea ce se va întâmpla mâine". (*N.t*).

animalele inferioare. De îndată ce abordăm viaţa animalelor superioare, cazul devine echivoc. Mulţi observatori competenţi au vorbit despre anticipare la animalele superioare; şi pare ca şi cum, fără această presupunere, cu greu am putea oferi o descriere adecvată a comportamentului lor. Dacă în experienţele lui Wolfe un animal

acceptă recompense-simbol în locul celor reale, aceasta înseamnă să implice o anticipare conştientă a faptelor viitoare; animalul se „aşteaptă” ca simbolurile să poată fi schimbate mai târziu pe hrană. „Numărul observaţiilor este mic”, scrie Wolfgang Koehler, în care bizuirea pe o întâmplare viitoare este recognoscibilă, şi mi se pare a avea importanţă teoretică faptul că cea mai clară considerare a unui eveniment viitor apare atunci când evenimentul anticipat este un act programat *al animalului însuşi*. Într-un astfel de caz, se poate întâmpla cu adevărat ca un animal să cheltuiască un timp considerabil în lucrarea pregătitoare (într-un sens lipsit de echivoc). (...) Acolo unde asemenea lucrare preliminară, întreprinsă în mod evident în vederea scopului final, durează un timp îndelungat, dar în sine nu permite nicio abordare vizibilă pentru acel scop, acolo avem semnele cel puţin ale unui anumit simţ al viitorului.12

Pe baza acestei constatări pare să urmeze că anticiparea evenimentelor viitoare şi chiar planificarea acţiunilor viitoare nu sunt cu totul dincolo de capacitatea vieţii animale. Dar la fiinţele umane, conştiinţa viitorului suferă aceeaşi schimbare caracteristică de semnificaţie pe care am menţionat-o cu privire la ideea de trecut. Viitorul nu este doar o imagine; el devine un „ideal”. Semnificaţia acestei transformări se manifestă în toate fazele vieţii culturale a omului. Atâta vreme cât el rămâne cu totul absorbit în activităţile sale practice, diferenţa nu este observabilă cu claritate. Ea pare să fie doar o diferenţă de grad, nu o diferenţă specifică. Fără îndoială, viitorul înfăţişat de către om se întinde pe o arie mult mai largă, iar planificarea întreprinsă de către el este mult mai conştientă şi mai atentă. Dar aceasta

12 Koehler, *The Mentalityof Apes*, p. 282.

aparţine în întregime domeniului prudenţei, nu aceluia al înţelepciunii., Termenul „prudenţă” (*prudentia*) este legat etimologic cu acela de „providenţă” (*providentia*). El înseamnă capacitatea de anticipare a evenimentelor viitoare şi de pregătire pentru nevoi viitoare/Dar ideea *teoretică* de viitor – ideea care este o premisă a tuturor activităţilor culturale superioare ale omului – este de un tip cu totul diferit. Ea este mai mult decât simplă aşteptare; ea devine un imperativ al vieţii umane. Iar acest imperativ se întinde mult dincolo de nevoile practice imediate ale omului – în forma lui cea mai înaltă el

se întinde dincolo de limitele vieţii sale empirice. Acesta este *viitorul simbolic* al omului; care corespunde trecutului său simbolic şi este în strictă analogie cu el. îl putem numi viitor „profetic" pentru că el nu este nicăieri exprimat mai bine decât în cărţile marilor profeţi religioşi. Aceşti învăţători religioşi nu s-au mulţumit niciodată să ne prezică pur şi simplu evenimente viitoare, sau să ne prevină asupra unor rele viitoare. Ei nu vorbeau nici ca augurii şi nu acceptau evidenţa semnelor prevestitoare sau a presimţirilor. Altul era scopul lor – de fapt, cu totul opus celui al ghicitorilor. Viitorul despre care vorbeau ei nu era un fapt empiric, ci o sarcină etică şi religioasă. De aici, predicţia a fost transformată în profeţie. Profeţia nu înseamnă doar prezicere; ea înseamnă o promisiune. Aceasta este trăsătura nouă care devine clară la profeţii lui Israel – la Isaia, Ieremia şi Ezekiel. Viitorul lor ideal semnifică negarea lumii empirice, „sfârşitul tuturor zilelor"; dar el conţine în acelaşi timp speranţa şi asigurarea „unui nou cer şi a unui nou pământ". Aici, de asemenea, puterea simbolică a omului se aventurează dincolo de toate limitele existenţei sale finite. Dar această negare implică un nou şi mare act de integrare; el marchează o fază decisivă în viaţa morală şi religioasă a omului.

V *Fapte şi idealuri* în lucrarea sa *Critica puterii de judecată*, Kant ridică problema posibilităţii de a descoperi un criteriu general prin care să putem descrie structura fundamentală a intelectului omenesc şi să putem distinge această structură de toate celelalte moduri posibile de cunoaştere. După o analiză pătrunzătoare, el ajunge la concluzia că un astfel de criteriu trebuie căutat în caracterul cunoaşterii omeneşti care este de asemenea natură încât raţiunea este supusă necesităţii de a face o distincţie clară între realitatea şi posibilitatea lucrurilor. Acest caracter al cunoaşterii umane este cel care determină locul omului în înlănţuirea generală a existentei. O diferenţă între „real" şi „posibil" nu există nici pentru fiinţele aflate mai prejos de om, nici pentru cele aflate deasupra lui. Fiinţele mai prejos de om sunt închise în lumea percepţiilor lor senzoriale. Ele sunt sensibile la stimuli fizici prezenţi şi reacţionează la aceşti stimuli. Dar ele nu-şi pot forma nicio idee despre lucruri „posibile". Pe de altă parte, intelectul supraomenesc, spiritul divin, nu cunoaşte nicio distincţie între realitate şi posibilitate. Dumnezeu este *actus purus*. Orice concepe el este real. Inteligenţa lui Dumnezeu este un *intele*ctus *archetypus* sau *intuitus originarius*. El nii poate gândi despre un lucru

fără ca, prin însuşi acest act de gândire, să creeze şi să producă lucrul. Numai la om, în a sa „inteligenţă derivată” (*intellectus ectypus*) apare problema posibilităţii. Diferenţa dintre realitate şi posibilitate nu este metafizică, ci epistemologică. Ea nu indică niciun caracter al lucrurilor în ele însele; ea se aplică numai la cunoaşterea de către noi *a* lucrurilor. Kant nu înţelege să afirme în mod

categoric şi dogmatic că un intelect divin, un *intuitus originarius*, există într-adevăr. El foloseşte conceptul unei astfel de „raţiuni intuitive” numai pentru a. descrie natura şi limitele intelectului omenesc. Aceasta din urmă este o „raţiune discursivă”, dependentă de două elemente eterogene. Noi nu putem gândi fără imagini, şi nu putem intui fără concepte. „Conceptele fără intuiţii sunt goale; intuiţiile fără concepte sunt oarbe”. Acest dualism în condiţiile fundamentale ale cunoaşterii este, după Kant, cel care se află la baza distincţiei noastre între posibilitate şi realitate.[1] Din punctul de vedere al problemei noastre prezente, acest pasaj kantian – unul dintre cele mai importante şi mai dificile din lucrările critice ale lui Kant – este de un interes special. El indică o problemă crucială pentru orice filosofie antropologică. În loc să spunem să intelectul uman este un intelect care „are nevoie de imagini” [2] ar. trebui să spunem mai curând că el are nevoie de simboluri. Cunoaşterea umană este prin însăşi natura ei cunoaştere simbolică. Această trăsătură este cea care caracterizează atât forţa „cât şi limitele ei. Iar pentru gândirea simbolică este indispensabilă distincţia riguroasă între real şi posibil, între lucruri reale şi ideale. Un simbol nu are nicio existentă reală ca o parte a lumii fizice; el are o „semnificaţie”. În gândirea primitivă este încă foarte dificilă diferenţierea celor două sfere – a existenţei şi a semnificaţiei. Ele sunt confundate în mod constant: un simbol este privit ca şi cum ar fi dotat cu puteri magice sau fizice. Dar în progresul ulterior al culturii umane, diferenţa între lucruri şi simboluri devine simţită cu claritate, ceea ce înseamnă că distincţia între realitate şi posibilitate devine, de asemenea, tot mai pronunţată.

Această interdependenţă poate fi dovedită pe o cale indirectă. Ne dăm seama că în condiţii speciale în care funcţia gândirii simbolice este stânjenită sau devine confuză, diferenţa între realitate şi posibilitate devine, de asemenea, nesigură. Ea nu mai poate fi percepută cu claritate. Patologia vorbirii a aruncat o lumină

interesantă asupra acestei

1 Vezi Kant, *Critica puterii de judecată*, secţiunile 76, 77.

2 „... ein der Bilder bediintiger Verstand" (Kant).

probleme. În cazuri de afazie s-a constatat foarte des că pacienţii nu numai că pierduseră folosirea unor clase de cuvinte, dar în acelaşi timp prezentau o deficientă curioasă în atitudinea lor intelectuală generală. Practic vorbind, mulţi din aceşti pacienţi nu se abăteau foarte mult de la comportamentul persoanelor normale. Dar atunci când erau confruntaţi cu o problemă care cerea un mod de gândire mai abstract, când trebuiau să gândească la simple posibilităţi mai curând decât la realităţi, ei întâmpinau imediat o mare dificultate. Ei nu puteau gândi sau vorbi despre lucruri „ireale". Un pacient care suferea de o hemiplegie, de o paralizie a mâinii drepte, nu putea, de exemplu să pronunţe cuvintele: „Eu pot scrie cu mâna dreaptă". El refuza chiar să repete aceste cuvinte atunci când ele erau pronunţate pentru el de către medic. Dar el putea spune cu uşurinţă: „Eu pot scrie cu mâna stângă", pentru că aceste era pentru el afirmarea unui fapt, nu a unui caz ipotetic sau nereal.3 „Aceste exemple şi altele similare", declară Kurt Goldstein, arată că pacientul este incapabil să se ocupe de vreo situaţie care este doar „posibilă". Astfel, putem descrie deficienţa la aceşti pacienţi ca o lipsă a capacităţii de abordare a unei situaţii „posibile". (...) Pacienţii noştri au cea mai mare dificultate în iniţierea unei activităţi care nu este determinată direct de către

3 De asemenea, copiii par să întâmpine uneori o mare dificultate în imaginarea cazurilor ipotetice. Acest lucru devine cu deosebire clar când dezvoltarea unui copil este întârziată datorită unor circumstanţe speciale. O comparaţie frapantă cu cazurile patologice citate mai sus poate fi citată, de exemplu, din viaţa şi educaţia Laurei Bridgman. „S-a observat", scrie una dintre învăţătoarele ei, „că la început era foarte dificil s-o faci să înţeleagă figurile de stil, fabulele, sau cazurile ipotetice de orice fel, şi această dificultate nu a fost încă învinsă în întregime. Dacă i se dă vreo problemă de aritmetică, prima impresie este că ceea ce e presupus s-a întâmplat realmente. De exemplu, cu câteva dimineţi în urmă, când învăţătoarea ei a luat o carte de aritmetică să citească o problemă, ea a întrebat: «*Cum a ştiut omul care a scris această carte că eu eram aici*?» Problema care i s-a dat era

aceasta: «Dacă poţi cumpăra un baril de cidru cu patru dolari, cât cidru poţi cumpăra cu un dolar?» la care primul ei comentariu a fost «Eu nu pot da mult pentru cidru pentru că este foarte acru.»” Vezi Maud Howe şi Florence Howe Hall, *Laura Bridgman*, p. 112.

stimuli externi. (...) Ei au mari probleme cu schimbarea voluntară, cu trecerea voluntară de la un subiect la altul. Ca urmare, ei eşuează în acţiunile în care o astfel de trecere este necesară. (...) Schimbarea presupune să am în minte în mod simultan obiectul faţă de care reacţionez momentan şi pe cel faţă de care sunt pe cale de a reacţiona. Unul este în prim-plan, celălalt în planul secund. Dar este esenţial ca obiectul din planul secund să fie acolo ca un obiect posibil pentru o reacţie viitoare. Numai atunci pot face schimbarea de la unul la altul. Aceasta presupune capacitatea de abordare a lucrurilor care sunt doar imaginate, lucruri „posibile”, lucruri care nu sunt date în situaţia concretă. (...) Omul care este bolnav mintal este incapabil de acest lucru datorită neputinţei sale de a înţelege ceea ce este abstract. Pacienţii noştri nu sunt în stare să imite sau să copieze ceva care nu este o parte a experienţei lor imediate concrete. O expresie foarte interesantă a acestei incapacităţi este aceea că ei întâmpină cea mai mare dificultate în repetarea unei propoziţii care este lipsită de sens pentru ei – adică al cărei conţinut nu corespunde realităţii pe care ei sunt capabili s-o înţeleagă. (...) Pentru a spune astfel de lucruri este nevoie, după cât se pare, de asumarea unei atitudini foarte dificile. Ea cere, ca să spunem aşa, capacitatea de a trăi în două sfere, sfera concretă în care se află lucrurile reale şi sfera neconcretă, pur „posibilă”. (...) Pacientul este incapabil să facă aceasta. El poate trăi şi acţiona numai în sfera concretă.4

Aici am atins o problemă universală, o problemă de o importantă deosebită pentru întreaga natură şi dezvoltare a culturii umane. Empiriştii şi pozitiviştii au susţinut totdeauna că cea mai importantă sarcină a cunoaşterii umane este aceea de a ne prezenta faptele şi nimic altceva decât faptele. O teorie care nu se bazează pe fapte ar fi, într-adevăr, un castel de nisip. Dar acesta nu este un răspuns la problema unei metode cu adevărat ştiinţifice; este, dimpotrivă, problema însăşi. Căci care este semnificaţia unui „fapt ştiinţific”? Evident, niciun astfel de fapt nu este dat în vreo observaţie întâmplătoare sau într-o simplă acumulare de

4 Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology*,

pp. 49 şi urm., p. 210.

date senzoriale. Faptele ştiinţei implică totdeauna un element teoretic, ceea ce înseamnă un element simbolic. Multe, dacă nu majoritatea acelor fapte ştiinţifice care au schimbat întregul curs al istoriei ştiinţei, au fost fapte ipotetice înainte de a deveni fapte observabile. Atunci când Galilei a fundamentat noua sa ştiinţă a dinamicii el a trebuit să înceapă cu conceperea unui corp izolat în întregime, un corp care se mişcă fără influenta vreunei forte exterioare. Un asemenea corp nu a fost observat niciodată şi nu putea fi observat vreodată. El nu era un corp real, ci unul posibil – şi într-un anumit sens el nu era nici măcar posibil, întrucât condiţia pe care Galilei îşi sprijinea concluzia, absenta forţelor exterioare, nu este realizată niciodată în natură.5 Pe bună dreptate a fost subliniat faptul că toate concepţiile care au condus la descoperirea principiului inerţiei nu sunt nicidecum evidente sau naturale; că pentru greci, ca şi pentru oamenii Evului Mediu, aceste concepţii ar fi apărut ca evident false, şi chiar absurde.6 Cu toate acestea, fără ajutorul acestor concepţii cu totul nefireşti, Galilei nu ar fi putut propune teoria sa a mişcării; nici nu ar fi putut dezvolta „o nouă ştiinţă care se ocupă cu un subiect foarte vechi”. Iar aceasta este valabil pentru aproape toate celelalte mari teorii ştiinţifice. La prima impresie, ele au fost în mod invariabil mari paradoxuri pentru a căror propunere şi apărare a fost nevoie de un curaj intelectual neobişnuit.

Nu există, poate, nicio cale mai bună de a dovedi acest lucru decât aceea de a lua în consideraţie *istoria matematicii*. Unul din conceptele fundamentale ale matematicii este numărul. Din vremea pitagoreicilor, numărul a fost recunoscut ea tema centrală a gândirii matematice. Aflarea unei teorii cuprinzătoare şi adecvate a numărului devenise sarcina cea mai mare şi mai urgentă a cercetărilor în acest domeniu.

5 Pentru o tratare mai detaliată a problemei vezi Cassirer, *Substanzbegriff und Funktions begriff*. Trad. engl. de W.C. şi M.C. Swabey, *Substance and Function* (Chicago şi Londra, 1923).

6 Vezi A. Koyre, „Galilei şi revoluţia ştiinţifică a secolului al XVII-lea”, *Philosophical Review*, LII (1943), pp. 392 şi urm.

r

Dar la fiecare pas în această direcţie, matematicienii şi filosofii erau confruntaţi cu aceeaşi dificultate. Ei se aflau în mod constant în faţa necesităţii de a lărgi domeniul lor de cercetare şi de a introduce numere „noi”. Toate aceste numere noi aveau un caracter extrem de paradoxal. Prima lor apariţie a stârnit cele mai adânci suspiciuni matematicienilor şi logicienilor. Ele erau considerate absurde sau imposibile. Putem trasa această dezvoltare în istoria numerelor negative, iraţionale şi imaginare. Termenul „iraţional” («pp-iov) propriu-zis înseamnă ceva care nu poate fi gândit şi despre care nu se poate vorbi. Numere negative apar pentru prima dată în secolul al XVI-lea, în lucrarea *Arithmetica integra* a lui Michael Stiefel – şi aici ele sunt numite „numere fictive” (*numeri tleti*). Pentru o lungă perioadă de timp, cei mai mari matematicieni priveau la ideea de numere imaginare ca la un mister insolubil. Primul care a dat o explicaţie satisfăcătoare şi o teorie solidă a acestor numere a fost Gauss. Aceleaşi îndoieli şi ezitări au apărut şi în domeniul geometriei, atunci când au început să apară primele sisteme noneuclidiene – cele ale lui Lobacevski, Bolyai şi Riemann. În toate marile sisteme ale raţionalismului, matematica fusese considerată mândria raţiunii umane – teritoriul ideilor „clare şi distincte”. Dar această reputaţie părea dintr-odată pusă sub semnul întrebării. Departe de a fi clare şi distincte, conceptele matematice fundamentale se dovedeau a fi pline de capcane şi obscurităţi. Aceste obscurităţi nu puteau fi îndepărtate înainte de a fi recunoscut cu claritate caracterul general al conceptelor matematice – înainte de conştientizarea faptului că matematica nu este o teorie despre lucruri, ci o teorie despre simboluri.

Lecţia pe care o tragem din istoria gândirii matematice poate fi completată şi confirmată prin alte consideraţii care la prima privire par să aparţină unei sfere diferite. Matematica nu este singurul domeniu de studiu în care poate fi studiată funcţia generală a gândirii simbolice. Natura adevărată şi forţa deplină ale acestei gândiri devin chiar şi mai evidente dacă ne îndreptăm atenţia către dezvoltarea *ideilor şi idealurilor noastre etice*. Observaţia lui Kant că

ESEU DESPRE OM

pentru intelectul omenesc este atât necesar cât şi indispen-I stabil să distingă între realitatea şi posibilitatea lucrurilor exprimă nu numai o caracteristică generală a raţiunii teoretice, ci şi, de asemenea, un adevăr despre raţiunea practică. Pe toţi marii filosofi care au gândit

în domeniul eticii îi caracterizează faptul că ei nu gândesc în termeni ai purei realităţi. Ideile lor nu pot înainta cu un singur pas fără să lărgească şi chiar să depăşească limitele lumii reale. Înzestraţi cu o mare forţă intelectuală şi morală, doctrinarii etnici ai omenirii erau dotaţi, de asemenea, cu o imaginaţie profundă. Perspicacitatea lor imaginativă străbate şi animă toate afirmaţiile lor.

Scrierile lui Platon şi ale succesorilor lui au fost expuse totdeauna obiecţiei că ele se referă la o lume complet ireală. Dar marii gânditori din domeniul eticii nu s-au temut de această obiecţie. Ei au acceptat-o şi au purces la apărarea ei făţişă. „Republica platonică", scria Kant în *Critica raţiunii pure, a* fost presupusă a fi un exemplu pregnant de perfecţiune pur imaginară. Ea a devenit un obiect de batjocură, ca ceva care poate exista numai în creierul unui gânditor stupid. (...) Am face mai bine, totuşi, să urmăm gândirea lui şi să ne străduim a o plasa într-o lumină mai clară prin propriile noastre eforturi decât să o aruncăm înlături ca nefolositoare, sub pretextul mizerabil şi periculos al caracterului ei nepractic. (...) Pentru că nimic nu poate fi mai dăunător şi mai nedemn de un filosof decât invocarea vulgară a ceea ce este numită experienţa potrivnică, ce se poate să nu fi existat niciodată dacă la vremea respectivă ar fi fost create instituţii conform cu acele idei şi conform concepţiilor brute care, pentru că erau derivate numai din experienţă, au distrus toate bunele intenţii.

Toate teoriile etice şi politice moderne care au fost modelate după *Republica* lui Platon au fost concepute în aceeaşi linie de gândire. Când Thomas Morus scria a sa *Utopia* el exprima acest punct de vedere în însuşi titlul cărţii. O Utopie nu este un portret al lumii reale, sau al ordinii politice sau sociale reale. Ea nu există în niciun moment al timpului şi în niciun punct al spaţiului; ea este un „nicăieri".

Dar tocmai o astfel de concepţie a unui nicăieri a rezistat încercării şi şi-a dovedit forţa în dezvoltarea lumii moderne. Din însăşi natura şi caracterul gândirii etice decurge faptul că ea nu găseşte de cuviinţă să accepte „datul". Lumea etică nu este niciodată dată; ea este mereu în facere. „A trăi în lumea ideală", spunea Goethe, „înseamnă a trata imposibilul ca şi cum ar fi posibil".7 Marii reformatori politici şi sociali se află, într-adevăr, în mod constant în faţa necesităţii de a trata imposibilul ca şi cum ar fi posibil. În primele lui scrieri politice, Rousseau pare să vorbească în felul unui naturalist convins. El doreşte

să restaureze drepturile naturale ale omului şi să-l ducă înapoi la starea originară, starea de natură. Omul natural (*l'homme de nature*) trebuie să înlocuiască omul convenţional, social (*l'homme de l'homme*). Dar dacă urmărim dezvoltarea ulterioară a gândirii lui Rousseau, devine limpede că însuşi acest „om natural" este departe de a fi un concept fizic, că el este un concept simbolic. Nici Rousseau nu putea să nu admită acest fapt. „Să începem", spune el în Introducerea la al său *Discours sur 1 origine et les fondements de 1 inegalite parmi* les *hommes*, prin a lăsa la o parte faptele (*par ecarter tour les faits*); pentru că ele nu influenţează chestiunea. Cercetările în care ne putem angaja cu această ocazie nu trebuie considerate adevăruri istorice, ci doar raţionamente pur ipotetice şi condiţionale, capabile să ilustreze natura lucrurilor, nu să arate adevărata lor origine; la fel cu acele sisteme despre formarea lumii pe care naturaliştii le creează zilnic.

Prin aceste cuvinte Rousseau încearcă să introducă în domeniul ştiinţelor morale acea metodă a ipotezei pe care Galilei a folosit-o pentru studiul fenomenelor naturale; şi el este convins că doar prin mijlocirea unui astfel de „raţionament ipotetic şi condiţional" (*des raisonnements hypothétiques et conditionelles*) noi putem ajunge la o

7 „In der Idee leben heisst das Unmogliche se behandeln als wenn es moglich wăre". Goethe, *Spriiche în Prosa*, „Werke" (ediţia Weimar) XLII, partea a 2-a, p.142.

adevărată înţelegere a naturii omului. Descrierea pe care o face Rosseau stării de natură nu avea intenţia de a fi o relatare istorică a trecutului. Ea era o construcţie simbolică destinată să înfăţişeze şi să ducă la realitate un nou viitor pentru omenire. În istoria civilizaţiei, Utopia a îndeplinit totdeauna această sarcină. În filosofia Iluminismului ea a devenit un gen literar în sine şi s-a dovedit una din armele cela mai puternice în toate atacurile împotriva ordinii politice şi sociale existente. În acest scop ea a fost folosită de către Montesquieu, Voltaire şi Swift. În secolul al XIX-lea, Samuel Butler i-a dat o întrebuinţare similară. Marea misiune a Utopiei este de a face loc posibilului ca opus unei acceptări pasive a stărilor de lucruri existente în prezent. Ea este gândire simbolică, aceea care învinge inerţia naturală a omului şi-l doteză cu o nouă aptitudine, aptitudinea de a remodela continuu universul său uman.

PARTEA A II-A

Definiţia omului în termeni ai culturii umane în cultura şi în gândirea grecilor a intervenit un punct de cotitură atunci când Platon a interpretat maxima „Cu-noaste-te pe tine însuţi” într-un sens cu totul nou. Această interpretare a introdus o problemă care nu numai că era străină gândirii presocratice, dar mergea mult dincolo de limitele metodei socratice. Pentru a se supune zeului delfic, pentru a îndeplini îndatorirea religioasă a autoexaminării şi autocunoaşterii, Socrate abordase omul individual. Platon a recunoscut limitele căii socratice de cercetare. Pentru a rezolva problema, afirma el, trebuie s-o proiectăm pe un plan mai larg. Fenomenele pe care le întâlnim în experienţa noastră individuală sunt atât de variate, de complicate şi contradictorii încât de-abia le putem descâlci. Omul nu trebuie studiat în viaţa lui individuală, ci în viaţa lui politică şi socială. Natura umană, în concepţia lui Platon, este ca un text dificil a cărui semnificaţie trebuie să fie descifrată de către filosofie. Dar în experienţa noastră personală acest text este scris cu litere atât de mici încât devine ilizibil. Prima operaţie a filosofiei trebuie să fie mărirea acestor litere. Filosofia nu ne poate da o teorie satisfăcătoare despre om până ce nu va dezvolta o teorie a statului. Natura omului este scrisă cu litere mari în natura statului. Aici se dezvăluie dintr-odată semnificaţia ascunsă a textului, iar ceea ce părea obscur şi întunecat devine clar şi lizibil.

Dar viaţa politică nu este singura formă a existentei colective a oamenilor. În istoria umanităţii, statul, în forma lui actuală, este un produs târziu al procesului civilizator. Cu

mult timp înainte ca omul să fi descoperit această formă de organizare socială, el făcuse alte încercări de a-şi organiza sentimentele, dorinţele şi gândurile. Astfel de organizări şi sistematizări sunt conţinute în limbaj, în mit, în religie şi în artă. Trebuie să acceptăm această bază mai largă dacă dorim să dezvoltăm o teorie desp” re om. Statul, oricât de important, nu este totul. El nu poate exprima sau absorbi toate celelalte activităţi ale omului. Desigur, aceste activităţi sunt strâns asociate, în evoluţia lor istorică, cu dezvoltarea statului; în multe privinţe ele sunt dependente de formele vieţii politice. Dar, chiar dacă nu posedă o existenţă istorică separată, ele au o semnificaţie şi o valoare proprii.

În filosofia modernă, Comte a fost printre primii care au abordat această problemă şi au formulat-o într-un mod clar şi sistematic. Pare ceva paradoxal că în această privinţă trebuie să privim pozitivismul lui Comte ca o paralelă modernă la teoria platonică despre om. Comte nu a fost niciodată, desigur, platonician. El nu putea accepta implicaţiile logice şi metafizice pe care se *bazează* teoria ideilor a lui Platon. Pe de altă parte, el se opunea cu putere punctelor de vedere ale ideologilor francezi. În ierarhia pe care o stabileşte el cunoaşterii umane, două ştiinţe noi, ştiinţa eticii sociale şi cea a dinamicii sociale ocupă locul cel mai înalt. Din acest punct de vedere sociologic, Comte atacă psihologismul vremii sale. Una din maximele fundamentale ale filosofiei sale afirmă că metoda noastră de studiere a omului trebuie să fie, într-adevăr, subiectivă, dar ea nu poate fi individuală. Pentru că subiectul pe care dorim să-l cunoaştem nu este conştiinţa individuală, ci subiectul universal. Dacă ne referim la acest subiect prin termenul „umanitate”, atunci trebuie să afirmăm că nu umanitatea trebuie explicată prin om, ci omul prin umanitate. Problema trebuie să fie reformulată şi reexaminată; ea trebuie aşezată pe o bază mai largă şi mai solidă. O astfel de bază am descoperit în gândirea sociologică şi istorică. „Pentru a te cunoaşte pe tine însuţi”, afirmă Comte, „cunoaşte istoria”. De acum înainte, psihologia istorică suplimentează şi înlocuieşte toate formele anterioare ale psihologiei individuale. „Aşa-zisele observaţii

făcute asupra psihicului, considerat în sine şi *a priori*”, afirma Comte într-o scrisoare, „sunt pure iluzii. Tot ceea ce numim *logică*, *metafizică*, *ideologie* este o plăsmuire şi un vis, atunci când nu este o absurditate”. [1]

În *Cours de philosophie positive* al lui Comte putem trasa pas cu pas tranziţia care a avut loc în idealurile metodologice din secolul al XIX-lea. Comte a început doar ca un om de ştiinţă, interesul său fiind în mod aparent absorbit în întregime de probleme din domeniile matematicii, fizicii şi chimiei. În a sa ierarhie a cunoaşterii omeneşti, sensul ascendent este cel de la astronomie, prin matematică, fizică şi chimie până la biologie. Apoi vine ceea ce seamănă cu o răsturnare bruscă a acestei ordini. Cum ne apropiem de lumea umană, principiile matematicii sau ale ştiinţelor naturale nu devin inoperante, dar nu mai sunt suficiente. Fenomenele sociale sunt supuse aceloraşi legi ca şi

fenomenele fizice, totuşi ele au un caracter diferit şi mult mai complicat. Ele nu pot fi descrise doar în termeni ai fizicii, chimiei şi biologiei. „În toate fenomenele sociale”, susţine Comte, observăm acţiunea legilor fiziologice ale individului; şi în plus ceva care modifică efectele lor şi care aparţine influenţei reciproce a indivizilor – deosebit de complicată în cazul rasei omeneşti prin influenţa generaţiilor asupra urmaşilor lor. Astfel, este clar că ştiinţa noastră socială trebuie să rezulte din ceea ce se raportează la viaţa individului. Pe de altă parte, nu există niciun motiv să presupunem, aşa cum au făcut unii fiziologi eminenţi, că Fizica Socială este o anexă a Fiziologiei. Fenomenele celor două ştiinţe nu sunt identice, deşi ele sunt similare; şi este foarte important ca cele două ştiinţe să fie tratate separat. Întrucât condiţiile sociale modifică acţiunea legilor fiziologice, Fizica Socială trebuie să aibă un set de observaţii propriu.

1 Comte, *Lettres a Valat*, p. 89; citat după L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d’Auguste Comte*. Pentru alte detalii vezii Lévy-Bruhl, op. cit. Trad. engl., 7‰ *Philosophy of Comte* (New York and London., 1903), pp. 247 şi urm.

2 Comte, *Cours de philosophie positive*. Trad. engl. de Harriet Martineau, *Positive Philosophy* (*New* York, 1855), Introd., cap. II, pp. 45 şi urm.

H::. –;

ESEU DESPRE OM

Discipolii şi urmaşii lui Comte nu au fost înclinaţi, totuşi, să accepte această distincţie. Ei negau diferenţa dintre fiziologie şi sociologie pentru că se temeau că recunoaşterea ei ar conduce înapoi la un dualism metafizic. Ambiţia lor a fost să stabilească o teorie pur naturalistă a lumii sociale şi culturale. În acest scop ei au găsit necesar să nege şi să distrugă toate acele bariere care par să separe lumea umană de cea animală. Teoria evoluţiei a şters, evident, toate aceste diferenţe. Chiar înaintea lui Darwin, evoluţia istoriei naturale zădărnicise toate încercările pentru o asemenea diferenţiere, în stadiile timpurii ale observaţiei empirice mai era încă posibil pentru omul de ştiinţă să nutrească speranţa de a găsi eventual un caracter anatomic rezervat omului. Chiar târziu, în secolul al XVIII-lea, era încă general acceptată teoria că există o diferenţă marcantă, în unele privinţe chiar un contrast puternic, între structura anatomică a omului şi cea a altor animale. A fost unul din marile merite ale lui Goethe, în

domeniul anatomiei comparate, că a combătut cu vigoare această teorie. Rămânea să fie demonstrată aceeaşi similitudine nu numai în structura anatomică şi fiziologică, ci şi în structura mintală a omului. În acest scop, toate atacurile împotriva vechiului mod de gândire trebuiau să fie concentrate într-un punct. Faptul care trebuia dovedit era că ceea ce numim inteligenta omului nu este câtuşi de puţin o facultate independentă, originală. Partizanii teoriilor naturaliste puteau recurge pentru dovadă la principiile psihologiei stabilite de către şcolile mai vechi ale senzualismului. Taine a dezvoltat bazele psihologice pentru teoria sa generală a culturii umane într-o lucrare asupra inteligenţei omului.3 în concepţia lui Taine, ceea ce numim „comportament inteligent” nu este un principiu special sau un privilegiu al naturii umane; este doar un joc mai rafinat şi mai complicat al aceluiaşi mecanism asociativ şi automatism pe care le aflăm în toate reacţiile animale. Dacă acceptăm această explicaţie, diferenţa între inteligenţă şi instinct devine neglijabilă; este o simplă diferenţă de grad, nu de calitate.

3 *Del Intelligence* (Paris, 1870), 2 vol.

DEFINIŢIA OMULUI ÎN TERMENI AI CULTURII UMANE

Inteligenta însăşi devine un termen inutil şi lipsit de semnificaţie ştiinţifică.

Trăsătura cea mai surprinzătoare şi paradoxală a teoriilor de acest fel este contrastul pregnant dintre ceea ce promit şi ceea ce ele ne oferă realmente. Gânditorii care au creat aceste teorii erau foarte severi în privinţa principiilor lor metodologice. Ei nu se mulţumeau să vorbească despre natura umană în termeni ai experienţei noastre obişnuite, întrucât urmăreau un ideal mult mai înalt, un ideal al exactităţii ştiinţifice absolute. Dar dacă comparăm rezultatele lor cu acest standard, nu putem să nu fim dezamăgiţi în mare măsură. Termenul „instinct” este foarte vag. El poate avea o anumită valoare descriptivă, dar el nu are, evident, nicio valoare explicativă. Prin reducerea unor clase de fenomene organice sau umane la anumite instincte fundamentale, nu am propus o nouă cauză; am introdus doar un nume nou. Am pus o întrebare, nu am răspuns la una. Termenul „instinct” ne dă cel mult un *idem per idem*, iar în cele mai multe cazuri el este un *obscurum per obscurius*. Chiar în descrierea comportamentului animal, majoritatea biologilor şi psihobiologilor moderni au devenit foarte prudenţi în folosirea lui. Ei ne avertizează

asupra concluziilor greşite care par să fie unite în mod inextricabil cu el. Ei încearcă mai curând să evite sau să abordeze „conceptul încărcat de eroare al instinctului şi conceptul prea simplu de inteligenţă", în una din scrierile lui cele mai recente, Robert M. Yerkes declară că termenii „instinct" şi „inteligenţă" sunt demodaţi şi conceptele pe care le definesc au mare nevoie de redefinire.4 Dar în domeniul filosofiei antropologice ne aflăm încă, se pare, departe de vreo astfel de redefinire. Aici, aceşti termeni sunt acceptaţi foarte des în mod cu totul naiv, fără analiză critică. Când este folosit în felul acesta, conceptul de instinct devine un exemplu al acelei erori metodologice tipice care a fost descrisă de către William James ca sofismul psihologului. Cuvântul „instinct", care poate fi folositor pentru descrierea comportamentului animal

4 *Chimpanzees*, p. 110.

sau uman, este ipostaziat într-un fel de putere naturală. Fapt curios, această eroare a fost comisă adesea de către gânditori care, în toate celelalte privinţe, se simţeau în siguranţă faţă de pericolul recăderilor în realismul scolastic sau în „psihologia facultăţilor". O critică foarte clară şi impresionantă a acestui mod de gândire este cuprinsă în lucrarea lui John Dewey, *Human Nature and Conduct*. „Este neştiinţific", scrie Dewey, a încerca să restrângi activităţile originale la un număr definit de clase de instincte strict delimitate. Iar rezultatul practic al acestei încercări este dăunător. A clasifica este, într-adevăr, ceva pe cât de folositor, pe atât de natural. Mulţimea indefinită de evenimente particulare şi schimbătoare este întâmpinată de către spirit. prin acte ale definirii, inventarierii şi înregistrării, prin reducere la categorii comune şi legarea lor în mănunchiuri. (...) Dar când credem că listele şi mănunchiurile noastre reprezintă separaţii şi colecţii fixe *in rerum natura*, mai mult îngreunăm decât facilităm relaţiile noastre cu lucrurile. Suntem vinovaţi de o prezumţie pe care natura o pedepseşte cu promptitudine. Devenim incompetenţi în raporturile noastre cu aspectele delicate şi noutăţile naturii şi ale vieţii. (...) Tendinţa de a uita funcţia distincţiilor şi clasificărilor şi de a le considera ca marcând lucrurile însele este eroarea curentă a specializării ştiinţifice excesive. (...) Aceasta atitudine, care înflorea cândva în ştiinţa fizicii, guvernează acum teoretizarea despre natura

umană. Omul a fost descompus într-o colecţie definită de instincte primare care pot fi numărate, catalogate şi descrise în mod exhaustiv unul câte unul. Teoreticienii diferă doar, sau în principal, în ce priveşte numărul instinctelor şi ierarhiei lor. Unii iau în consideraţie un singur instinct, acela al autoconservării; alţii consideră două – egoismul şi altruismul; alţii, trei – lăcomia, teama şi gloria; în timp ce astăzi, scriitori cu înclinaţie mai empirică ridică numărul instinctelor la cincizeci şi şaizeci. Dar, de fapt, există tot atât de multe reacţii specifice la condiţiile excitante variabile, câte sunt şi acestea din urmă, iar listele noastre sunt doar clasificări pentru un scop anume.5

5 John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York, Holt § Co., 1922), partea a II-a, sect. 5, p. 131.

Vft După această sumară trecere în revistă a diferitelor me-V tode care au fost întrebuinţate până în prezent pentru a răspunde la întrebarea: Ce este omul? ajungem acum laj) problema noastră centrală. Sunt aceste metode suficiente şi *t* „exhaustive? Sau există o altă abordare pentru o filosofie i „antropologică? A rămas deschisă o altă cale alături de cea a: „introspecţiei psihologice, observaţiei şi experimentului H biologic şi investigaţiei istorice? M-am străduit să descopăr ş. O astfel de abordare alternativă în lucrarea mea *Filosofia formelor simbolicei* Metoda acestei cărţi nu este nicidecum o inovaţie radicală. Ea nu este menită să desfiinţeze, ci să completeze punctele de vedere anterioare. Filosofia formelor î; simbolice pleacă de la presupunerea că, dacă există vreo: definiţie a naturii sau „esenţei” omului, această definiţie f* poate fi înţeleasă doar ca una funcţională, nu ca una substanţială. Nu putem defini omul prin niciun principiu inerent care constituie esenţa lui metafizică – nici nu-l putem defini prin vreo facultate sau instinct înnăscut care pot fi constatate pe calea observaţiei empirice. Caracteristica remarcabilă a omului, semnul său distinctiv nu este natura lui metafizică sau fizică – ci opera sa. Această operă, acest sistem al activităţilor umane sunt cele care definesc şi determină cercul „umanităţii”. Limbajul, mitul, religia, arta, ştiinţa, istoria sunt constituenţii, diferitele sectoare ale acestui cerc. O „filosofie a omului” ar fi, prin urmare, o filosofie care ne-ar oferi posibilitatea de a pătrunde esenţa structurii fundamentale a fiecăreia din aceste activităţi umane şi care ne-ar permite în acelaşi timp să le înţelegem ca un întreg organic. Limbajul, arta, mitul, religia nu sunt creaţii izolate, întâmplătoare. Ele sunt unite printr-o legătură comună.

Dar această legătură nu este o *vinculum substanţiali*, cum a fost descrisă şi concepută în gândirea scolastică; ea este mai curând o *vinculum funcţionale*. Este funcţia de bază a vorbirii, a mitului, a artei, a religiei pe care trebuie s-o

6 *Philosophie der symbolischen Formen*, voi I, *Die Sprache* (1923); vol. II, *Das mythische Denken* (1925); vol. III, *Phaenomenologie der Erkenninis* (*1929*).

— Legătură substanţială (lat.). (*N.t.*)

căutăm mult dincolo de nenumăratele lor forme şi manifestări şi pe care, în ultimă analiză, trebuie să încercăm s-o urmărim până la o origine comună.

Este evident că în realizarea acestei sarcini nu putem neglija nicio sursă posibilă de informaţie. Trebuie să examinăm toate dovezile empirice şi să utilizăm toate metodele introspecţiei, observaţiei biologice şi cercetării istorice. Aceste metode mai vechi nu trebuie să fie eliminate, ci raportate la un nou centru intelectual, şi de aici trebuie văzute dintr-un unghi nou. Descriind structura limbajului, mitului, religiei, artei şi ştiinţei, simţim nevoia constantă a unei terminologii psihologice. Vorbim despre, un „sentiment" religios, despre „imaginaţie" artistică sau mitică, despre gândire logică sau raţională. Şi nu putem intra în toate aceste lumi fără o solidă metodă psihologică ştiinţifică. Psihologia copilului ne oferă cheile preţioase pentru studiul dezvoltării generale a vorbirii umane. Chiar şi mai valoros pare să fie ajutorul pe care îl căpătăm din studiul sociologiei generale. Nu putem înţelege forma gândirii mitice primitive fără a lua în considerare formele societăţii primitive. Şi mai imperioasă este folosirea metodelor istorice. La întrebarea ce „sunt" limbajul, mitul şi religia nu se poate răspunde fără un studiu profund al dezvoltării lor istorice.

Dar chiar dacă ar fi posibil să se răspundă la toate aceste întrebări de natură psihologică, sociologică şi istorică, ne-am afla abia în preajma lumii „umane" propriu-zise; nu vom fi trecut pragul ei. Toate creaţiile omeneşti apar în condiţii istorice şi sociologice particulare. Dar nu am putea înţelege niciodată aceste condiţii speciale dacă nu am fi în stare să înţelegem principiile structurale generale care stau la baza acestor creaţii. În studiul nostru privind limbajul, arta şi mitul, problema semnificaţiei are prioritate asupra problemei

dezvoltării istorice. Şi aici, de asemenea, ne putem da seama de o schimbare, lentă şi continuă în conceptele şi idealurile metodologice în ştiinţele empirice. În lingvistică, de exemplu, concepţia după care istoria limbajului acoperă întregul câmp al studiilor lingvistice a fost multă vreme o dogmă acceptată. Această dogmă şi-a lăsat amprenta pe întreaga

sJiulul Pul MM le-a în nildi dezvoltare a lingvisticii în noastre, totuşi, această unilateralitate pare să fi fost definitiv depăşită.

Necesitatea unor metode independente de analiză descriptivă este recunoscută în general.7 Nu putem spera să măsurăm profunzimea unui domeniu al culturii umane dacă această măsurătoare nu este precedată de o analiză descriptivă. Acest punct de vedere structural al culturii trebuie să-l preceadă pe cel pur istoric. Istoria însăşi ar fi pierdută în masa nesfârşită de fapte izolate dacă nu ar avea o schemă structurală generală prin intermediul căreia ea poate clasifica, ordona şi organiza aceste fapte. În domeniul istoriei artei, o astfel de schemă a fost dezvoltată, de exemplu, de către Heinrich Wolfflin. Aşa cum insistă Wolfflin, istoricul artei nu ar fi capabil să caracterizeze arta diferitelor epoci sau a diferiţilor artişti individuali dacă el nu ar fi în posesia câtorva *categorii* fundamentale ale descrierii artistice. El află aceste categorii studiind şi analizând diferitele moduri şi posibilităţi ale expresiei artistice. Aceste posibilităţi nu sunt nelimitate; de fapt, ele pot fi reduse la un mic număr. Acesta a fost punctul de vedere din care Wolfflin a dat faimoasa sa descriere a clasicismului şi barocului. Aici termenii „clasic” şi „baroc” nu au fost întrebuinţaţi ca nume pentru faze istorice definite. Ei trebuiau să desemneze câteva moduri structurale generale care nu se restrâng la o anumită epocă. „Scopul nostru”, scrie Wolfflin la sfârşitul lucrării sale *Principii fundamentale ale istoriei artei*, n-a fost să analizăm arta secolului al XVI-lea fată de cea a secolului al XVII-lea, infinit mai bogată şi mai vie, ci numai schema posibilităţilor viziunii şi ale modelării, în cuprinsul cărora arta s-a manifestat, şi a trebuit să se manifeste, într-o direcţie sau în cealaltă. Atunci când am dat exemple, a trebuit fireşte să ne oprim la o operă individuală, dar tot ceea ce s-a spus despre Rafael şi Tiţian, despre Rembrandt şi Velásquez, nu făcea decât să lumineze calea dezvoltării generale. (...) Totul este tranziţie şi un răspuns e greu

de dat de către cel care a ajuns la concluzia că trebuie să

7 Pentru o discuţie mai amplă a problemei vezi cap. VIII.

662395

ESEU DESPRE OM

Înţeleagă istoria ca pe-o curgere nesfârşită. Totuşi, necesitatea de-a pune ordine în noianul nelimitat al fenomenelor, cu ajutorul unor puncte de reper, constituie un postulat de autoconservare intelectuală.*

Dacă lingvistul şi istoricul artei au nevoie de categorii structurale fundamentale pentru „autoconservarea lor intelectuală", asemenea categorii sunt încă şi mai necesare unei descrieri filosofice a civilizaţiei umane. Filosofia nu se poate mulţumi cu analiza formelor individuale ale culturii umane. Ea urmăreşte o privire sintetică universală care include toate formele individuale. Dar o astfel de privire atotcuprinzătoare nu este o sarcină imposibilă, o pură himeră? În cadrul experienţei umane nu aflăm nicidecum, existând în armonie, activităţile diferite care constituie lumea culturii. Dimpotrivă, găsim conflictul necontenit al diferitelor forte contradictorii. Gândirea ştiinţifică contrazice şi suprimă gândirea mitică. Religia, în dezvoltarea ei teoretică şi etică cea mai înaltă, se află în faţa necesităţii de a apăra puritatea propriului ideal împotriva plăsmuirilor mitului sau artei. Astfel, unitatea şi armonia culturii umane par să fie ceva mai mult decât o *pium desiderium* – o amăgire pioasă – care este mereu zădărnicită de cursul realii evenimentelor.

Dar aici trebuie să facem o distincţie netă între un punct de vedere material şi unul formal. Fără îndoială, cultura umană este divizată în diverse activităţi care se desfăşoară în direcţii diferite şi urmăresc scopuri diferite. Dacă ne mulţumim cu contemplarea rezultatelor acestor activităţi – creaţiile mitului, riturile sau credinţele religioase, operele de artă, teoriile ştiinţifice – pare imposibil să le reducem la un numitor comun. Dar o sinteză filosofică înseamnă ceva diferit. Aici nu căutăm o unitate a efectelor, ci o unitate a acţiunii; nu o unitate a produselor, ci o unitate a *procesului creator*. Dacă termenul „umanitate" înseamnă ceva, el înseamnă că, în ciuda tuturor diferenţelor şi opoziţiilor care

— Heinnrich Wolfflin, *Principii fundamentale ale istoriei artei*, traducere şi postfaţă de Eleonora Costescu, prefaţă de Ion Pascadi, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1968, p. 192 – 193. (*N.t.*)

există între diferitele lui forme, acestea toate acţionează, totuşi, pentru un scop comun. În cele din urmă trebuie aflată o trăsătură remarcabilă, un caracter universal în care se pun de acord şi se armonizează toate. Dacă putem determina acest caracter, atunci razele divergente pot fi strânse la un loc şi aduse într-un focar al gândirii. Aşa cum s-a arătat, o astfel de organizare a faptelor culturii umane este în curs de înfăptuire în ştiinţele particulare – în lingvistică, în studiul comparat al mitului şi religiei, în istoria artei. Toate aceste ştiinţe urmăresc să afle anumite principii, „categorii" definite, în virtutea cărora să fie grupate, într-o ordine sistematică, fenomenele religiei, artei, limbajului. Dacă nu ar exista, această sinteză efectuată anterior de către ştiinţele însele, filosofia nu ar avea niciun punct de plecare. Pe de altă parte, filosofia nu se poate opri aici. Ea trebuie să urmărească realizarea unei condensări şi a unei centralizări şi mai mari. În multitudinea şi varietatea nelimitate ale imaginilor mitice, dogmelor religioase, formelor lingvistice, ale operelor de artă, gândirea filosofică dezvăluie unitatea unei funcţii generale prin care toate aceste creaţii rămân solidare. Mitul, religia, arta, limbajul, chiar ştiinţa sunt considerate acum ca tot atâtea variaţii pe o temă comună – şi este sarcina filosofiei să facă această temă audibilă şi inteligibilă.

MITUL ŞI RELIGIA

VII

Mitul şi religia

Dintre toate fenomenele culturii umane, mitul şi religia sunt cele mai refractare la o simplă analiză logică. Mitul pare să fie, la prima privire, doar un haos – o masă informă de idei incoerente. A căuta „raţiuni" ale acestor idei pare să fie zadarnic şi inutil. Dacă există ceva care e caracteristic mitului este faptul că „n-are niciun chichirez". Cât priveşte gândirea religioasă, ea nu este deloc opusă în mod necesar gândirii raţionale sau filosofice. Determinarea relaţiei adevărate dintre aceste două moduri de gândire a fost una din sarcinile principale ale filosofiei medievale. În sistemele scolasticii târzii, problema pare să fie rezolvată. După concepţia lui Toma d'Aquino, adevărul religios este supranatural şi supraraţional; dar el nu este „iraţional". Numai prin raţiune putem pătrunde în misterele credinţei. Iar aceste mistere nu contrazic, ci completează şi perfecţionează raţiunea.

Totuşi, au existat totdeauna gânditori religioşi profunzi care nu

au fost de acord cu toate aceste încercări de a reconcilia cele două forte opuse. Ei au susţinut o teză mult mai radicală şi intransigentă. Dictonul lui Tertulian *Credo quia absurdum* nu şi-a pierdut niciodată forţa. Pascal a declarat că obscuritatea şi caracterul incomprehensibil sunt adevăratele elemente ale religiei. Adevăratul Dumnezeu, Dumnezeul religiei creştine, rămâne mereu un *Deus absconditus*, un Dumnezeu ascuns.1 Kierkegaard descrie viaţa religioasă ca

Vezi *supra*, cap. I, p. 27

pe marele „paradox". Pentru el, o încercare de a micşora acest paradox înseamnă negarea şi distrugerea vieţii religioase. Iar religia rămâne o enigmă nu numai într-un sens teoretic, ci şi într-un sens etic. Ea este plină de antinomii teoretice şi contradicţii etice. Ea ne promite o comuniune cu natura, cu oamenii, cu forţele supranaturale şi cu zeii înşişi. Şi totuşi efectul ei este cu totul opus. În manifestarea ei concretă, ea devine sursa celor mai profunde disensiuni şi lupte fanatice între oameni. Religia pretinde că se află în posesia unui adevăr absolut; dar istoria ei este o istorie a erorilor şi ereziilor. Ea ne oferă promisiunea şi perspectiva unei lumi transcendentale – mult dincolo de limitele experienţei umane – şi ea rămâne umană, prea umană.

Problema apare, totuşi, într-o nouă perspectivă de îndată ce ne decidem să schimbăm punctul de vedere. O filosofie a culturii umane nu pune aceeaşi întrebare ca şi un sistem metafizic sau teologic. Aici nu examinăm materia, ci forma imaginaţiei mitice şi gândirii religioase. Subiectele, temele şi motivele gândirii mitice sunt incomensurabile. Dacă abordăm gândirea mitică din această latură, rămâne mereu – pentru a folosi cuvintele lui Milton – un ocean întunecat nesfârşit, fără hotare, fără dimensiune, fără lungime, fără lăţime şi înălţime.

Iar Timpul şi locul sunt pierdute.

Nu există niciun fenomen natural şi niciun fenomen al vieţii umane care să fie capabil de o interpretare mitică şi care nu solicită o astfel de interpretare. Toate încercările diferitelor şcoli de mitologie comparată de a unifica ideile mitologice, de a le reduce la un anumit tip uniform au sfârşit printr-un eşec total. Şi cu toată această varietate şi discrepantă a producţiilor mitologice, funcţia creatoare de mituri nu este lipsită de o omogenizare reală. Antropologii şi etnologii au fost surprinşi de multe ori să afle aceleaşi gânduri elementare răspândite în întreaga lume, în condiţii sociale şi culturale foarte diferite. Acelaşi lucru este valabil şi pentru istoria religiei. Articolele de credinţă,

crezurile dogmatice, sistemele teologice sunt angajate într-o luptă

Interminabilă. Chiar idealurile etice ale diferitelor religii sunt în mare măsură divergente şi greu de conciliat între ele. Toate acestea nu afectează însă forma specifică a sentimentetului religios şi unitatea internă a gândirii religioase.2 Simbolurile religioase se schimbă neîncetat, dar principiul subiacent, activitatea simbolică privită ca atare rămâne aceeaşi: *una estreligioinrituum varietate*.

O *teorie* a mitului este, totuşi, dintru început încărcată cu dificultăţi. În adevărata lui semnificaţie şi esenţă, mitul este nonteoretic. El sfidează şi pune în dificultate categoriile fundamentale ale gândirii noastre. Logica lui – dacă există vreo logică – este incompatibilă cu toate concepţiile noastre despre adevărul empiric sau ştiinţific. Dar filosofia nu a putut admite niciodată o astfel de bifurcaţie. Ea a fost convinsă că produsele funcţiei creatoare de mituri trebuie să aibă o „semnificaţie" filosofică, inteligibilă. Dacă mitul ascunde această semnificaţie sub tot felul de imagini şi simboluri, este sarcina filosofiei s-o dezvăluie. De pe vremea stoicilor, filosofia a dezvoltat o tehnică specială, foarte elaborată, a interpretării alegorice. Vreme de multe secole această tehnică a fost privită ca singurul acces posibil în lumea mitică. Ea a prevalat de-a lungul Evului Mediu şi era încă în plină vigoare la începutul erei noastre moderne. Bacon a scris un tratat special despre „înţelepciunea anticilor" în care etalează o mare sagacitate în interpretarea mitologiei antice.

Dacă studiem acest tratat suntem înclinaţi să zâmbim la aceste interpretări alegorice care pentru un cititor modern par să fie, în majoritatea cazurilor, extrem de naive. Cu toate acestea, metodele noastre cu mult mai rafinate şi sofisticate sunt în mare măsură pasibile de aceeaşi obiecţie. „Explicaţia" pe care o dau ele fenomenelor mitice devine până la urmă o totală negare a acestor fenomene] Lumea mitică apare ca o lume artificială, ca un pretext pentru altceva. În loc să fie o

O descriere excelentă a acestei unităţi interne a fost dată în lucrarea lui Archibald Allan Bowman, *Ştiidies in the Philosophy of Religion* (Londra, 1938), 2 vol.

— Religia este una în diversitatea riturilor (în latină, în original). (*N.t.*)

credinţă, ea este o închipuire. Ceea ce distinge aceste metode

moderne de formele precedente de interpretare alegorică este faptul că ele nu mai privesc mitul ca pe o pură invenţie făcută pentru un scop special. Deşi mitul; este inventat, el este o ficţiune inconştientă, nu una conştientă. Spiritul primitiv nu era conştient de semnificaţia propriilor creaţii. Dar este sarcina noastră, a analizei noastre ştiinţifice să dezvăluie această semnificaţie – să descopere faţa adevărată în spatele acestor nenumărate măşti. Această analiză poate fi efectuată într-o dublă direcţie. Ea poate aplica o metodă obiectivă sau una subiectivă. În primul caz, ea va încerca să clarifice *obiectele* gândirii mitice; în cel de al doilea, va încerca să clasifice *motivele* ei. O teorie pare să fie cu atât mai perfectă cu cât înaintează în acest proces de simplificare. Dacă la sfârşit ea ar reuşi să descopere *un* singur obiect sau *un* simplu motiv care le cuprinde pe toate celelalte, ea îşi va fi atins scopul şi îşi va fi îndeplinit misiunea. Etnologia modernă şi psihologia modernă au încercat ambele căi. Multe şcoli etnologice şi antropologice au plecat de la presupunerea că înainte de toate trebuie să căutăm un centru obiectiv al lumii mitice. „Pentru membrii acestei scoli”, susţine Malinowski, orice mit are drept miez sau realitate ultimă un fenomen natural sau altul, ţesut cu migală într-o poveste de o aşa manieră, că uneori îl maschează sau îl estompează. Nu există mare acord între aceşti cercetători în legătură cu tipul de fenomen natural care se află la baza celor mai multe producţii mitologice. Există cercetători ai miturilor cu o fantezie exagerată, atât de lunatici cu ideea lor, încât nu vor admite că oricare alt fenomen s-ar putea preta la o interpretare primitivă entuziastă în afara celui al satelitului nocturn al pământului. (...) Alţii (...) privesc soarele ca singurul subiect în jurul căruia omul primitiv şi-a ţesut poveştile lui simbolice. Există apoi şcoala interpreţilor meteorologilor care consideră vântul, vremea şi culorile cerului ca esenţă a mitului. (...) Unii din aceşti mitologi departamentali se luptă vajnic pentru corpul sau principiul lor ceresc; alţii au un gust mai catolic şi sunt pregătiţi să conceadă că omul primitiv şi-a preparat infuzia sa mitologică din toate corpurile cereşti luate împreună.3

3 Malinowski, *Myth în Primitive Psychology* (New York, Norton, 1926), pp. 12 şi urm.

În teoria psihanalitică a mitului a lui Freud, pe de altă parte, toate producţiile mitologice au fost considerate a fi variaţiuni şi deghizări ale uneia şi aceleiaşi teme – sexualitatea. Nu avem nevoie să

intrăm aici în detaliile tuturor acestor teorii. Oricât de divergente în conţinutul lor, toate ne înfăţişează aceeaşi atitudine metodologică. Ele speră să ne facă a înţelege lumea mitică printr-un proces de reducţie intelectuală. Dar niciuna dintre ele nu-şi poate atinge scopul fără o constantă presare şi dilatare a faptelor de dragul de a face din teorie un întreg omogen.

Mitul combină un element teoretic cu un element al creaţiei artistice. Ceea ce ne izbeşte mai întâi este strânsa lui înrudire cu poezia. „Mitul antic”, s-a spus, „este «substanţa» din care a crescut lent poezia modernă prin procesul pe care evoluţioniştii îl numesc diferenţiere şi specializare. Spiritul creatorului de mituri este prototipul; iar spiritul poetului (...) este încă esenţialmente mitopoetic”.[4] Dar, în ciuda acestei legături generice, nu putem să nu recunoaştem diferenţa specifică între mit şi artă. O cheie pentru aceasta se poate găsi în afirmaţia lui Kant după care contemplaţia estetică este „cu totul indiferentă faţă de existenţa sau inexistenţa obiectului ei”. O astfel de indiferenţă este totuşi, cu siguranţă, străină imaginaţiei mitice. În imaginaţia mitică este implicat totdeauna un act de *credinţă*. Fără credinţa în realitatea obiectului său, mitul şi-ar pierde temeiul. Prin această condiţie intrinseacă şi necesară părem a fi conduşi la polul opus. În această privinţă, compararea gândirii mitice cu cea ştiinţifică pare să fie posibilă şi chiar indispensabilă. Desigur, ele nu urmează aceleaşi căi. Dar ele par să fie în căutarea aceluiaşi lucru: realitatea. În antropologia modernă, această relaţie a fost subliniată de către Sir James Frazer. Frazer propune teza conform căreia nu există nicio graniţă strictă care separă arta magică de modurile gândirii noastre ştiinţifice. Magia, oricât de imaginară şi fantastică în mijloacele ei, este, de asemenea, ştiinţifică în intenţia sa. Teoretic vorbind, magia este ştiinţă, deşi, practic vorbind, ea

4 F.C. Prescott, *Poetry and Myth* (New York, Maemillan, 1927), p. 10.

este o ştiinţă evazivă – o pseudoştiinţă. Pentru că şi magia argumentează şi acţionează pe baza supoziţiei că în natură un eveniment urmează altuia în mod necesar şi invariabil, fără intervenţia vreunei forte spirituale sau personale. Aici domneşte convingerea că de fapt „cursul naturii este determinat nu de către pasiunile sau capriciul existentelor personale, ci de către forţa legilor imuabile care

acţionează mecanic”. De aceea, magia este implicit o credinţă – dar una reală şi fermă – în ordinea şi uniformitatea naturii.5 Totuşi, această teză nu ar putea rezista unei probe critice; antropologia modernă pare să fi renunţat în întregime la opiniile lui Frazer.6 Acum se admite, în general, că este foarte inadecvată concepţia despre mit şi magie care le priveşte pe acestea ca fiind tipic etiologice sau explicative. Nu putem reduce mitul la anumite elemente statice, fixe; trebuie să ne străduim să-l sesizăm în viaţa lui internă, în mobilitatea şi versatilitatea lui, în principiul lui dinamic.

Descrierea acestui principiu este mai. uşoară decât dacă abordăm problema dintr-un unghi diferit. Mitul are, cum se spune, o fată dublă. Pe de o parte, el ne înfăţişează o structură conceptuală, pe de altă parte, o structură perceptibilă. El nu este doar o masă de idei neorganizate şi confuze; el depinde de un mod definit de percepere. Dacă mitul nu *percepea* lumea într-un mod diferit, el nu ar fi putut-o judeca sau interpreta în maniera lui specifică. Trebuie să ne întoarcem la acest strat mai profund al percepţiei pentru a înţelege caracterul gândirii mitice. Ceea ce ne interesează în gândirea empirică sunt trăsăturile constante ale experienţei noastre senzoriale. Aici facem totdeauna o distincţie între ceea ce este esenţial sau accidental, necesar sau contingent, invariabil sau tranzitoriu. Prin această distincţie suntem conduşi la conceptul unei lumi de obiecte fizice dotate cu calităţi fixe şi

5 Vezi Frazer, *The Magic Art and the evolution of Kings*, vol. I din *The Golden Bough* (ed. a 2-a, Maemillan, 1900), pp. 61 şi urm., 220 şi urm.

6 Pentru o critică a tezei lui Frazer vezi R.R. Marett, *The Threshold of Religion* (ed. a 2-a, Londra, Mcthuen, 1914), pp. 47 şi urm., 117 şi urm.

determinate. Dar toate acestea implică un proces analitic care este opus structurii fundamentale a percepţiei şi gândirii mitice. Lumea mitică se află, ca să spunem aşa, într-un stadiu mult mai fluid şi flucturant decât lumea noastră teoretică de lucruri şi proprietăţi, de substanţe şi accidente. Pentru a înţelege şi a descrie această diferenţă, putem spune că ceea ce percepe mitul în primul rând nu sunt caracterele obiective, ci cele *fizionomice*. Natura, în sensul ei empiric sau ştiinţific, poate fi definită ca „existenţa lucrurilor în măsura în care

este determinată de către legi generale". 7 O astfel de „natură" nu există pentru mituri. Lumea mitului este o lume dramatică – o lume de acţiuni, forţe, de puteri conflictuale. În orice fenomen al naturii el vede coliziunea acestor forţe. Percepţia mitică este totdeauna impregnată cu aceste calităţi emoţionale. Orice este văzut sau simţit e înconjurat de o atmosferă specială – o atmosferă de bucurie sau de durere, de suferinţă, de agitaţie, încântare sau întristare. Aici nu putem vorbi despre lucruri ca despre o materie moartă sau indiferentă. Toate obiectele sunt binefăcătoare sau răufăcătoare, prietenoase sau duşmănoase, familiare sau misterioase, ispititoare şi fascinante sau respingătoare şi ameninţătoare. Putem reconstrui cu uşurinţă această formă elementară a experienţei umane căci chiar în viaţa omului civilizat ea nu şi-a pierdut deloc forţa originară. Dacă ne aflăm sub tensiunea unei emoţii violente, avem încă această concepţie dramatică despre toate lucrurile. Ele nu mai au înfăţişările obişnuite; îşi schimbă brusc fizionomia; ele sunt colorate uşor cu culoarea specifică a pasiunilor noastre, a dragostei sau urii, a fricii sau speranţei. Cu greu poate exista un contrast mai mare decât între această direcţie originară a experienţei noastre şi idealul de adevăr pe care-l introduce ştiinţa. Toate eforturile gândirii ştiinţifice sunt orientate spre scopul de a şterge orice urmă a acestei viziuni iniţiale. În noua lumină a ştiinţei, percepţia mitică trebuie să dispară. Dar aceasta nu înseamnă că datele experienţei noastre fizio

7 Cf. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, sect. 14.

nomice ca atare sunt distruse sau anihilate. Ele au pierdut orice valoare obiectivă sau cosmologică, dar valoarea lor antropologică persistă. Nu le putem nega în lumea noastră umană şi nu putem scăpa de ele; ele îşi păstrează locul şi semnificaţia. În viaţa socială, în relaţiile noastre cotidiene cu oamenii, nu putem şterge aceste date. Chiar în ordine genetică, distincţia între calităţile fizionomice pare să preceadă distincţia între calităţile perceptive. Un copil pare să fie sensibil faţă de ele în primele stadii ale dezvoltării sale.8 Chiar dacă ştiinţa trebuie să facă abstracţie de aceste

calităţi pentru a-şi realiza sarcina, ea nu le poate suprima total. Ele nu sunt extirpate din rădăcină, ci sunt doar restrânse la propriul lor domeniu. Această restrângere a calităţilor subiective este cea care

marchează calea generală a ştiinţei. Ştiinţa delimitează obiectivitatea lor, dar nu le poate distruge în mod complet realitatea. Pentru că orice trăsătură a experienţei umane are o pretenţie la realitate. În conceptele noastre ştiinţifice, reducem diferenţa între două culorisă zicem între roşu şi albastru, la o diferenţă numerică. Dar este un mod de a vorbi foarte inadecvat dacă susţinem că numărul este mai real decât culoarea. Ceea ce se înţelege de fapt este că el e mai general. Expresia matematică ne oferă o viziune nouă şi mai cuprinzătoare, un orizont de cunoaştere mai liber şi mai larg. Dar a ipostazia numărul cum au făcut pitagoreicii, a vorbi despre el ca despre o realitate ultimă, adevărata esenţă şi substanţă a lucrurilor, este o eroare meta

5 5 *9*

fizică. Dacă demonstrăm acest principiu metodologic şi epistemologic, atunci chiar şi stratul cel mai de jos al experienţei noastre senzoriale – stratul „calităţilor sensibile" – apare într-o lumină nouă. Lumea percepţiilor noastre senzoriale, a aşa-numitelor „calităţi secundare" se află într-o poziţie intermediară. Ea a abandonat şi a învins primul stadiu, rudimentar, al experienţei noastre fizionomice, fără să fi atins acea formă de generalizare care este dobândită în

8 în legătură cu această problemă, vezi Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. III, partea I, cap. 2 şi 3.

conceptele ştiinţifice – conceptele noastre despre lumea fizică. Dar toate aceste trei stadii îşi au valoarea lor funcţională definită. Niciunul din ele nu este o simplă iluzie; fiecare este, în felul lui, un pas pe drumul nostru spre realitate.

Formularea cea mai bună şi mai clară a acestei probleme a fost dată, după părerea mea, de către John Dewey. El a fost unul dintre primii care au recunoscut şi accentuat dreptul relativ al acelor calităţi sensibile care-şi dovedesc deplina putere în perceperea mitică şi care sunt privite aici ca elementele de bază ale realităţii. Această concepţie a lui despre sarcina unui empirism pur a fost, cu siguranţă, aceea care l-a condus la această concluzie. „Din punct de vedere empiric", afirmă Dewey, lucrurile sunt dureroase, tragice, frumoase, amuzante, senine, tulburi, confortabile, plictisitoare, serbede, aspre, consolatoare, splendide, îngrozitoare; ele se prezintă astfel imediat conform felului lor de a fi. (...) Aceste trăsături se situează în sine exact la acelaşi nivel

ca şi culorile, sunetele, calităţile palpabile, gustul şi mirosul. Orice criteriu care le consideră pe acestea din urmă ca fiind date esenţiale şi „ferme” va ajunge, dacă este aplicat în mod imparţial, la aceeaşi concluzie în legătură cu cele dintâi. *Orice* calitate ca atare este hotărâtoare; este în acelaşi timp iniţială şi finală; exact ceea ce este atâta timp cât există. Ea poate fi raportată la alte lucruri, poate fi tratată ca un efect sau ca un semn. Dar aceasta implică o extindere şi o întrebuinţare neesenţială. Ea ne duce dincolo de calitate în înţelesul ei de domeniu nemijlocit al calitativului. (...) Abandonarea calităţilor nemijlocite, senzoriale şi semnificative, ca obiecte ale ştiinţei şi ca forme proprii de clasificare şi înţelegere, lasă în realitate aceste calităţi nemijlocite exact aşa cum erau; întrucât ele sunt *posedate*, nu este deloc nevoie să le *cunoaştem*. Dar (...) punctul de vedere tradiţional conform căruia obiectul cunoaşterii este realitatea *par excellence* a dus la concluzia că obiectul ştiinţei era prin excelenţă real din punct de vedere metafizic. De aceea, calităţile imediate trecând dincolo de obiectul ştiinţei au fost lăsate, prin aceasta, să depindă libere de obiectul „real”. Întrucât *existenţa* lor nu putea fi negată, ele au fost adunate într-un tărâm psihic al existenţei, opuse obiectului fizicii.

Dată fiind această premisă, toate problemele privind relaţia spiritului cu materia, a psihicului cu corpul, au urmat cu necesitate. Să schimbăm premisa metafizică; să repunem, adică, calităţile imediate în poziţia lor îndreptăţită ca nişte calităţi ale situaţiilor globale, şi problemele în discuţie încetează să mai fie probleme epistemologice. Ele devin probleme ştiinţifice determinabile; adică probleme despre modul în care un eveniment sau altul, având anumite calităţi, apare realmente.9

De aceea, dacă vrem să explicăm lumea perceperii imaginaţiei mitice, nu trebuie să începem cu o critică a lor din punctul de vedere al idealurilor noastre teoretice de cunoaştere şi adevăr. Trebuie să acceptăm calităţile experienţei mitice ca pe un „calitativ nemijlocit”. Pentru că aici avem nevoie nu doar de o explicaţie a unor idei sau credinţe, ci de o interpretare a vieţii mitice. Mitul nu este un sistem de crezuri dogmatice. El constă mult mai mult în acţiuni decât în simple imagini sau reprezentări. Este un semn de progres evident în antropologia modernă şi istoria modernă a religiei că acest punct de vedere a devenit tot mai prevalent. Faptul că ritualul este anterior dogmei, atât în sens istoric cât şi psihologic, pare să fie acum o maximă

general acceptată. Chiar dacă am reuşi să analizăm mitul în ultimele elemente conceptuale nu am putea sesiza niciodată, printr-un astfel de proces analitic, principiul lui vital, care este dinamic şi nu static; el este descriptibil numai în termeni ai acţiunii. Omul primitiv îşi exprimă sentimentele şi emoţiile nu doar în simboluri abstracte, ci într-un mod concret şi nemijlocit; iar noi trebuie să studiem întregul acestei expresii pentru a deveni conştienţi de structura mitului şi a religiei primitive.

Una din teoriile cele mai clare şi mai consecvente despre această structură a dat-o şcoala sociologică franceză, în opera lui Durkheim şi a discipolilor şi adepţilor lui. Durkheim pleacă de la principiul că nu putem oferi nicio explicaţie adecvată a mitului atâta vreme cât îi căutăm

9 *Experience and Mature* (Chicago, Open Court Publishing Co., 1925), pp. 96, 264 şi urm.

Izvoarele în lumea fizică, într-o intuiţie a fenomenelor naturale. Nu natura, ci societatea este adevăratul model al mitului. Toate motivele lui fundamentale sunt proiecţii ale vieţii sociale a omului. Prin aceste proiecţii natura devine imaginea vieţii sociale; ea reflectă toate trăsăturile fundamentale ale acesteia din urmă, organizarea şi arhitectura ei, diviziunile şi subdiviziunile sale.10 Teza lui Durkheim a ajuns la deplina ei dezvoltare în opera lui Lévy-Bruhl. Dar aici ne întâlnim cu o caracteristică mai generală. Gândirea mitică este descrisă ca *„gândire prelogică”*. Dacă întrebăm despre cauze, acestea nu sunt nici logice, nici empirice; ele sunt „cauze mistice”. „Activitatea noastră cotidiană implică încredere imperturbabilă, perfectă în invariabilitatea legilor naturale. Atitudinea omului primitiv este foarte diferită. Pentru el, natura în mijlocul căreia trăieşte se prezintă sub un aspect cu totul diferit. Toate lucrurile şi toate creaturile din ea sunt implicate într-o reţea de participări şi excluderi mistice”. După opinia lui Lévy-Bruhl, acest caracter mistic al religiei primitive provine din faptul că reprezentările ei sunt „reprezentări colective”. Acestora nu le putem aplica regulile propriei noastre logici care *vizează* scopuri cu totul diferite. Dacă abordăm acest domeniu, chiar şi legea contradicţiei şi toate celelalte legi ale gândirii raţionale devin nevalabile.11 După părerea mea, şcoala sociologică franceză a dat o demonstraţie completă şi convingătoare a primei părţi a tezei sale, dar nu şi a celei

de a doua părţi. Caracterul esenţialmente social al mitului este incontestabil. Dar afirmaţia că întreaga mentalitate primitivă este cu necesitate prelogică sau mistică pare să fie în contradicţie cu dovezile noastre antropologice şi etnologice. Găsim multe sfere ale

10 Cf. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieusc* (Paris, 1912); trad. engl., *Elementar/ Forms of the Religious Life* (New York, 1915).

1 Cf. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les* sociétés *inférieures* (Paris, 1910); trad. engl., *How Natives Think* (Londra şi New York, 1926); *La mentalité primitive* (Paris, 1922); trad. engl., *Primitive Mentality* (New York, 1923); *L'Âme primitive* (Paris, 1928); trad. engl. *The" Soul" of the Primitive* (New York, 1928).

MITUL ŞI RELIGIA

vieţii şi culturii primitive care prezintă trăsăturile binecunoscute ale propriei noastre vieţi culturale. Atâta vreme cât presupunem o eterogenitate absolută între propria noastră logică şi cea a spiritului primitiv, atâta vreme cât le considerăm ca fiind diferite în mod specific şi opuse în mod radical una alteia, cu greu putem explica acest fapt. Chiar în viaţa primitivă găsim totdeauna o sferă laică sau profană în afara sferei sacre. Există o tradiţie laică ce constă în reguli uzuale sau juridice, determinând modul în care este dirijată viaţa socială. „Regulile pe care le găsim aici", afirmă Malinowski, sunt total independente de sancţiunile magice, supranaturale, şi nu sunt însoţite niciodată de vreun fel de elemente ceremoniale sau rituale. Este o greşeală să se presupună că, într-un stadiu timpuriu de dezvoltare, omul a trăit într-o lume confuză, în care realul şi irealul formau un amestec, în care misticismul şi raţiunea erau la fel de interşanjabile ca şi moneda falsificată şi cea reală într-o ţară dezorganizată. Pentru noi, punctul cel mai important în legătură cu ritualul magic şi religios este că el intervine numai acolo unde cunoaşterea eşuează. Ceremonialul întemeiat în perspectivă supranaturală rezultă din viaţă, dar el nu minimalizează niciodată eforturile practice ale omului. În ritualul său magic sau religios, omul încearcă să influenţeze miracolele nu pentru că ignoră limitele puterilor sale mintale, ci, dimpotrivă, pentru că el este întru totul conştient de ele. Pentru a face un pas înainte, recunoaşterea acestui lucru mi se pare indispensabilă dacă dorim o dată pentru totdeauna să stabilim adevărul că religia îşi are propriul ei conţinut, propriul ei

domeniu de dezvoltare.12

Şi chiar în acest din urmă domeniu, în domeniul îndreptăţit al mitului şi religiei, concepţia despre natură şi despre viaţa umană nu este deloc lipsită de orice semnificaţie raţională. Ceea ce noi, din punctul nostru de vedere, putem numi iraţional, prelogic, mistic constituie premisele de la care pleacă interpretarea mitică sau religioasă, dar nu

12 Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (Londra, Oxford University Press, 1936), p. 34.

modul de interpretare. Dacă acceptăm aceste premise şi dacă le înţelegeam cum trebuie – dacă le vedem în aceeaşi lumină ca şi primitivul – concluziile deduse din ele încetează să apară ilogice sau antilogice. Desigur, toate încercările de a intelectualiza mitul – de a-l explica deci ca pe o expresie alegorică a unui adevăr teoretic sau moral – au eşuat total.13 Ele au ignorat faptele fundamentale ale experienţei mitice. Substratul real al mitului nu este un substrat de gândire, ci unul de simţire. Mitul şi religia primitivă nu sunt deloc cu totul incoerente, ele nu sunt lipsite de sens sau raţiune. Dar coerenta lor depinde mult mai mult de unitatea de simţire decât de regulile logice. Această unitate este unul dintre cele mai puternice şi mai profunde impulsuri ale gândirii primitive. Dacă gândirea ştiinţifică doreşte să descrie şi să explice realitatea, ea este nevoită să folosească metoda ei generală care este aceea a clasificării şi sistematizării. Viaţa este împărţită în provincii separate care se disting în mod clar una de alta. Graniţele dintre regnurile plantelor, animalelor, omului – diferenţele dintre specii, familii, genuri – sunt fundamentale şi de neşters. Dar spiritul primitiv le ignoră şi le respinge pe toate. Viziunea lui despre lume este una sintetică, nu analitică. Viaţa nu este împărţită în clase şi subclase. Ea este simţită ca un întreg continuu, neîntrerupt, care nu admite niciun fel de discuţii precise şi tranşante. Limitele dintre diferite sfere nu sunt bariere insurmontabile; ele sunt fluente şi fluctuante. Nu există nicio diferenţă specifică între diferitele domenii ale vieţii. Nimic nu are o formă definită1 invariabilă, statică. Printr-o metamorfoză subită, orice poate fi convertit în orice. Dacă există vreo trăsătură caracteristică şi remarcabilă a lumii mitice, vreo lege de care este ea guvernată – ea este legea metamorfozei. Chiar şi aşa, cu greu putem explica instabilitatea lumii mitice prin incapacitatea omului primitiv

de a sesiza diferenţele empirice dintre lucruri. În această privinţă, sălbaticul

13 Chiar în literatura modernă mai aflăm multe trăsături ale acestei tendinţe intelectualiste. Vezi, de exemplu, F. Langer, *Intellectualmythologie* (Leipzig, 1906).

MITUL ŞI RELIGIA

Îşi dovedeşte – foarte des superioritatea faţă de omul civilizat. El este sensibil la multe trăsături distinctive care scapă atenţiei noastre. Desenele şi picturile reprezentând animale, pe care le găsim în cele mai îndepărtate stadii ale culturii umane, în arta paleolitică, au fost admirate adeseori pentru caracterul lor naturalist., Ele prezintă o cunoaştere uimitoare a tot felul de forme animale. Întreaga existenţă a omului primitiv depinde în mare parte de darurile lui naturale pentru observaţie şi distingere. Dacă este vânător, el trebuie să fie familiarizat cu cele mai mici detalii ale vieţii animale; el trebuie să fie capabil să distingă urmele lăsate de diferite animale. Toate acestea sunt foarte puţin în acord cu presupunerea că spiritul primitiv, prin însăşi natura şi esenţa lui, este nediferenţiat şi confuz, un spirit prelogic sau mistic.

Ceea ce este caracteristic pentru mentalitatea primitivă este sentimentul ei general al vieţii şi nu logica ei. Omul primitiv nu priveşte la natură cu ochii unui naturalist care doreşte să clasifice lucrurile pentru a satisface o curiozitate intelectuală. El nu o abordează doar dintr-un interes pur pragmatic sau tehnic. Ea nu este pentru el niciun simplu obiect de cunoaştere, niciun teritoriu al nevoilor lui practice imediate. Noi avem obiceiul de a ne împărţi viaţa în cele două sfere – activitatea practică şi cea teoretică. În această divizare suntem înclinaţi să uităm că sub ele amândouă există un strat mai profund. Omul primitiv nu este pasibil de o astfel de uitare. Toate ideile şi sentimentele sale sunt înrădăcinate încă în acest strat originar mai profund. Viziunea lui despre natură nu este nici pur teoretică, nici pur practică; ea este *simpatetică*. Dacă nu luăm în consideraţie acest fapt, nu ne putem apropia de lumea mitică. Trăsătura cea mai importantă a mitului nu este o direcţie specifică a gândirii sau o direcţie specială a imaginaţiei umane. Mitul este un produs al emoţiei şi fundamentul lui emoţional îmbibă cu propria lui culoare toate producţiile sale. Omului primitiv nu-i lipseşte deloc capacitatea de a sesiza diferenţele empirice ale lucraritefr-Baâân concepţia lui despre natură şi viaţă, toate aceste diferenţe sunt anulate de un sentiment mai

puternic: convingerea profundă că există o *solidaritate a*

vieţii fundamentală şi nepieritoare, care se află deasupra multiplicităţii şi varietăţii formelor ei singulare. El nu-şi atribuie un loc unic şi privilegiat pe scara naturii. Înrudirea tuturor formelor de viaţă pare să fie o presupunere generală a gândirii mitice. Credinţele totemice sunt printre cele mai caracteristice trăsături ale culturii primitive. Întreaga viaţă religioasă şi socială a triburilor celor mai primitive – precum, de exemplu, acele triburi australiene care au fost studiate şi descrise cu grijă de către Spencer şi Gillen14 – este guvernată de concepţii totemice. Şi chiar într-un stadiu mult mai avansat, în religia popoarelor de înaltă cultură, aflăm un sistem foarte complex şi elaborat de abordare a animalelor. În cadrul totemismului, omul nu numai că se priveşte pe sine ca pe un descendent al unei anumite specii animale; o legătură care este prezentă şi reală ca una genetică uneşte întreaga lui existenţă fizică şi socială cu strămoşii lui totemici. În multe cazuri, această legătură este trăită şi exprimată ca o identitate. Etnologul Karl von den Steinen relatează că membrii anumitor clanuri totemice ale unui trib indian susţineau că ei sunt una cu animalele din care îşi trăgeau obârşia: ei declarau în mod expres că *sunt* ei înşişi animale acvatice sau papagali roşii.15 Frazer relatează că în cadrul tribului dieri din Australia, despre şeful unui totem care consta într-un anumit fel de sământă, oamenii lui vorbeau ca *fiind* chiar planta însăşi pe care o produce sământa.16

Vedem din aceste exemple cum credinţa fermă în unitatea vieţii eclipsează toate acele diferenţe care, din punctul nostru de vedere, par să fie mai presus de orice îndoială şi de neşters. Nu avem nevoie deloc să presupunem că aceste diferenţe sunt întru totul trecute cu vederea. Ele nu sunt negate într-un sens empiric, ci sunt declarate ca

14 Sir Baldwin Spencer and F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, *The Northern Tribes of Central Australia*.

15 Cf. Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlin, 1897), p. 307.

16 Frazer, *Lectures on the early History of Kingship* (Londra, Macmillan, 1905), p. 109.

Irelevante într-un sens religios. Pentru sensibilitatea mitică şi religioasă natura devine o mare societate, *societatea vieţii*. Omul nu

este înzestrat cu un rang remarcabil în această societate. El este o parte a ei, dar nu este în nicio privinţă mai presus de oricare alt membru. Viaţa posedă aceeaşi demnitate religioasă în formele ei cele mai umile şi cele mai înalte. Oameni şi animale, animale şi plante se află toate la acelaşi nivel. În societăţile totemice găsim totemuri-plante alături de totemuri-animale. Şi găsim acelaşi principiu – cel al solidarităţii şi umanităţii neîntrerupte a vieţii – dacă trecem de la spaţiu la timp. El se menţine nu numai în ordinea simultaneităţii, ci şi în ordinea succesiunii. Generaţiile de oameni formează un lanţ unic şi neîntrerupt. Stadiile anterioare ale vieţii sunt prezervate prin reîncarnare. Sufletul bunicului apare într-o stare reîntinerită într-un copil nou-născut. Trecut, prezent şi viitor se îmbină fără vreo linie de demarcaţie tranşantă; graniţele dintre generaţiile omului au devenit nesigure.

Sentimentul unităţii indestructibile a vieţii este suficient de puternic şi de nezdruncinat pentru a tăgădui şi a desfide faptul morţii. În gândirea primitivă, moartea nu este privită niciodată ca un fenomen natural care se supune legilor generale. Apariţia ei nu este necesară, ci accidentală. Ea depinde totdeauna de cauze individuale şi întâmplătoare. Ea este opera vrăjitoriei, magiei sau altei influenţe personale inamice. În descrierea făcută triburilor aborigene din Australia, Spencer şi Gillen arată că nimic precum moartea naturală nu este conceput vreodată de către băştinaşi. Un om care moare a fost ucis cu necesitate de către un alt om, bărbat sau poate chiar femeie. Iar mai devreme sau mai târziu bărbatul sau femeia respectivă va avea de suferit.17 Moartea nu a existat totdeauna; ea a apărut datorită unui eveniment particular, unei slăbiciuni a omului sau unui accident. Multe povestiri mitice se ocupă de originea morţii. Concepţia că omul este muritor, prin natura şi esenţa sa, pare să fie cu totul străină gândirii mitice şi religioase primitive. În această

17 Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 48.

privinţă există o diferenţă izbitoare între credinţa mitică în imortalitate şi toate formele mai târzii ale unei credinţe pur filosofice. Dacă citim dialogul *Fedon* al lui Platon simţim întregul efort al gândirii filosofice de a oferi o dovadă clară şi irefutabilă a imortalităţii sufletului omenesc. În gândirea mitică, situaţia este cu totul diferită.

Aici sarcina dovezii se află totdeauna în latura opusă. Dacă ceva trebuie dovedit, acela nu e faptul imortalităţii, ci faptul morţii. Iar mitul şi religia primitivă nu admit niciodată aceste dovezi. Ele neagă în mod accentuat chiar posibilitatea morţii. Într-un anumit sens, întreaga gândire mitică poate fi interpretată ca o negare constantă şi încăpăţânată a fenomenului morţii. Ca urmare a acestei convingeri în unitatea neîntreruptă şi continuitatea vieţii, mitul trebuie să îndepărteze acest fenomen. Religia primitivă este, poate, cea mai puternică şi energică afirmare a vieţii pe care o găsim în cultura umană. Într-o descriere a celor mai vechi texte din piramide, Breasted spune că nota principală şi dominantă este peste tot un protest insistent, chiar pasionat împotriva morţii. „Se poate spune că ele constituie cea mai timpurie revoltă supremă a umanităţii împotriva marelui întuneric şi marii linişti din care nu se întoarce nimeni. Cuvântul «moarte» nu apare niciodată în textele din piramide decât în formă negativă sau aplicat unui duşman. Auzim iarăşi şi iarăşi obstinata asigurare că mortul trăieşte”. 18

În sentimentele sale individuale şi sociale omul primitiv este dominat în întregime de această asigurare. Viaţa omului nu are niciun fel de limite definite în spaţiu sau timp. Ea se extinde peste întregul domeniu al naturii şi peste întreaga istorie a omului. Herbert Spencer a propus teza că venerarea strămoşilor trebuie considerată ca prima sursă şi originea religiei. În orice caz, este unul din motivele religioase cele mai generale. Se pare că în lume sunt puţine seminţii care să nu practice, într-o formă sau alta, un fel de cult al morţii. Este una din cele mai înalte îndatoriri religioase ale supra

18 James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought în Ancientegypt* (*Nev/* York, Charles Scribner’s Sons, 1912), p. 91.

vieţuitorului ca, după moartea unui părinte, să-l asigure cu hrană şi alte obiecte de primă necesitate de care este nevoie pentru a-l menţine în noua stare în care a intrat.19 în multe cazuri, venerarea strămoşilor apare ca trăsătură atotpătrunzătoare ce caracterizează şi determină întreaga viaţă religioasă şi socială. În China, această venerare a strămoşilor, sancţionată şi reglementată de către religia de stat, este concepută ca singura religie pe care oamenii o pot avea. Ea semnifică, susţine de Groot în a sa descriere a religiei chineze, faptul că legăturile de familie cu cei răposaţi nu sunt deloc întrerupte şi că

morţii continuă să-şi exercite autoritatea şi protecţia lor. Ei sunt

1 S fi.

divinităţile protectoare fireşti ale poporului chinez, larii şi penaţii lui, oferind protecţie contra fantomelor şi creând astfel fericirea. (...) Venerarea strămoşilor este cea care, acordând omului protecţia membrilor decedaţi ai familiei sale, îl înzestrează cu bogăţie şi prosperitate. De aceea, averea lui este de fapt cea a morţilor; într-adevăr, aceştia continuă să locuiască şi să trăiască împreună cu el, iar legile autorităţii paterne şi patriarhale afirmă că părinţii sunt proprietarii oricărui lucru pe care îl posedă un copil. (...) Trebuie, prin urmare, să considerăm venerarea părinţilor şi strămoşilor ca adevărata esenţă a vieţii religioase şi sociale a poporului chinez.20

China este ţara clasică a venerării strămoşilor unde putem studia toate trăsăturile ei fundamentale şi toate implicaţiile speciale ale acestei venerări. Cu toate acestea, motivele religioase generale care se află la temelia cultului strămoşilor nu depind de condiţii culturale sau sociale particulare. Le aflăm în medii culturale total diferite. Dacă privim la antichitatea clasică, ne întâlnim cu aceleaşi motive în religia romană – şi acolo ele au marcat, de asemenea, întregul caracter al vieţii romane. În bine cunoscuta lui carte la *câte*

19 Un bogat material etnologic care ilustrează acest aspect poate fi găsit în articolul despre venerarea strămoşilor din *Encyclopedia of Religion andethics*, a lui Hastings, vol. I, pp. 425 şi urm.

20 J.J.M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (New York, Macmillan, 1910), pp. 67, 82. Pentru alte informaţii vezi de Groot, *The Religious Sistem of China* (Leyden, 1892 şi urm.) volumele IV-VI.

antique, Fustel de Coulanges a dat o descriere a religiei romane în care încearcă să arate că întreaga viaţă socială şi politică a romanilor poartă amprenta venerării manilor. Cultul strămoşilor a rămas întotdeauna una din caracteristicile fundamentale şi prevalente ale religiei romane.21 Pe de altă parte, una din trăsăturile cele mai remarcabile ale religiei indienilor americani, împărtăşită de cea mai mare parte a numeroaselor triburi din Alaska până în Patagonia, este credinţa în viaţa de după moarte, bazată pe credinţa la fel de generală în comunicarea dintre neamul omenesc şi spiritele morţilor.22 Toate acestea arată de o manieră clară şi precisă că am ajuns aici la o caracteristică realmente universală, ireductibilă şi esenţială a religiei

primitive. Şi este imposibil să înţelegem acest element în adevărata lui semnificaţie atâta vreme cât plecăm de la presupunerea că orice religie îşi are originea în teamă. Trebuie să căutăm o altă sursă, mai profundă, dacă vrem să înţelegem legătura comună care uneşte fenomenul totemismului cu fenomenul venerării strămoşilor. Este adevărat că Sfinţenia, Sacrul, Divinul conţin totdeauna un element de teamă: el este, în acelaşi timp, un *misterium fascinosum* şi un *misterium tremem/um*.23 Dar dacă urmăm schema noastră generală – dacă judecăm mentalitatea omului primitiv după acţiunile ca şi după reprezentările sau crezurile sale – găsim că aceste acţiuni implică un motiv diferit şi mai puternic. Viaţa omului primitiv este ameninţată din toate părţile şi în orice moment de pericole necunoscute. Vechea zicală *Primus în orice deos fecit timor** conţine, prin urmare, o verosimilitate psiho

21 Fustel de Coulanges, *La câte antique* (ed. rom., Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, traducere de Mioara şi Pan Izverna, traducerea notelor de Elena Lazăr, prefaţă de Radu Florescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984. – *N.t. J*; Wissowa, *Religion der Romei* (1902), pp. 187 şi urm.

22 Cf. Ancestor-Worship, în Hastings' *Encyclopedia*, I, p. 433.

23 Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Göttingen, 1912). *Mysterium fascinosum* = mister care poate face farmece; *mysterium tremendum* = mister înfricoşător; lat. – *N.t. J*

— *Primus în orice deos fecit timor* (lat.) = teama a creat cei dintâi zei pe lume. (*N.t. J*

logică interioară. Dar pare ca şi cum în cele mai timpurii şi înapoiate stadii ale civilizaţiei omul găsise o forţă nouă prin care putea să reziste şi să alunge teama de moarte. Ceea ce opunea el faptului morţii era încrederea sa în solidaritatea, în unitatea neîntreruptă şi indestructibilă a vieţii. Chiar totemismul exprimă această convingere profundă într-o comunitate a tuturor fiinţelor – o comunitate care trebuie să fie prezervată şi reîntărită prin eforturile constante ale omului, prin stricta îndeplinire a riturilor magice şi a ceremoniilor religioase. Este unul din marile merite ale cărţii lui W. Robertson-Smith asupra religiei semiţilor că subliniază acest aspect. El a fost în stare să pună în legătură, astfel, fenomenul totemismului cu alte fenomene ale vieţii religioase care, la prima privire, par să fie de

un tip cu totul diferit. Chiar superstiţiile cele mai grosolane şi mai crude apar într-o lumină diferită când sunt privite din acest unghi. „Unele din trăsăturile cele mai remarcabile şi mai constante ale oricărui păgânism străvechi” scrie Robertson-Smith, de la totemismul sălbaticilor încoace, îşi află explicaţia lor suficientă în înrudirea fizică ce uneşte membrii umani şi supraumani ai aceleiaşi comunităţi religioase şi sociale. (...) Legătura indisolubilă care îi uneşte pe oameni cu zeii lor este aceeaşi legătură a frăţiei de sânge care în societatea timpurie este o legătură unificatoare între om şi om şi un principiu sacru al obligaţiei morale. Şi astfel vedem că în înseşi formele sale cele mai rudimentare religia a fost o /forţă morală. (...) Din vremurile cele mai îndepărtate, religia, ca ceva distinct de magie sau vrăjitorie, se adresează fiinţelor înrudite şi prietenoase care, ce-i drept, pot fi supărate între ele pentru un timp, dar sunt totdeauna tolerante, cu excepţia duşmanilor închinătorilor lor ori a membrilor renegaţi ai comunităţii. (...) Religia, în acest sens, nu este copilul terorii, iar diferenţa între ea şi teama sălbaticului fată de duşmanii nevăzuţi este la fel de absolută şi fundamentală în cele mai timpurii ca şi în cele mai recente stadii de dezvoltare.24 s

24 W. Robertson-Smith, *Lectuics on the Religion of the Semites* (Edinburgh, A & C. Black), Lecture II, pp. 53 şi urm. Cf. Lecture X, pp. 334 şi urm.

Riturile funerare pe care le aflăm în toate părţile lumii tind către acelaşi punct de vedere. Teama de moarte este, fără îndoială, unul din instinctele umane cele mai generale şi cel mai adânc înrădăcinate. Prima reacţie a omului fată de trupul mort trebuie să fi fost aceea de a-l lăsa în soarta lui şi de a fugi de lângă el îngrozit. Dar o astfel de reacţie poate fi întâlnită doar în câteva cazuri excepţionale. Ea este înlocuită foarte curând cu atitudinea opusă, cu dorinţa de a reţine sau rechema spiritul celui mort. Materialul nostru etnologic ne arată lupta dintre aceste două impulsuri. Totuşi, cel din urmă este cel care pare să domine. Desigur, găsim multe încercări de a împiedica spiritul celui mort să se întoarcă la casa lui. În urma coşciugului este presărată cenuşă când este dus către mormânt, astfel încât duhul să nu poată nimeri drumul. Obiceiul de a închide ochii unei persoane moarte a fost explicat ca o încercare de a lega la ochi cadavrul şi a-l împiedica să vadă drumul pe care este dus la groapă.25 în majoritatea cazurilor,

totuşi, prevalează tendinţa opusă. Supravieţuitorii se străduiesc din toate puterile să reţină spiritul în vecinătatea lor. În foarte multe cazuri cadavrul este îngropat în chiar casa în care îşi păstrează domiciliul permanent. Sufletele celor decedaţi devin zeii familiei; iar viaţa şi prosperitatea acesteia depind de sprijinul şi favoarea lor. La moartea lui, părintele este implorat să nu plece. „Te-am iubit şi te-am preţuit întotdeauna”, sună un cântec citat de Tylor, „şi am trăit multă vreme împreună sub acelaşi acoperiş. Nu o părăsi acum! Vino la casa ta! Este măturată pentru tine, şi curată; şi noi care te-am iubit întotdeauna suntem acolo, şi este orez pus pentru tine; şi apă. Vino acasă, vino acasă, vino la noi din nou”. 26

Nu există nicio diferenţă radicală, în această privinţă, între gândirea mitică şi cea religioasă. Ambele îşi au originea în acelaşi fenomen fundamental al vieţii umane. În dezvoltarea culturii umane nu putem fixa un punct în care se

25 Pentru materialul etnologic vezi Sir Edward Burnett Tylor „*Primitive* Cu/tare (New York, Henry Holt & Co., 1874), cap. XIV.

26 Tylor, op. cit. (ed. a 3-a), II, pp. 32 şi urm.

termină mitul sau începe religia. În întregul curs al istoriei sale religia rămâne indisolubil legată şi pătrunsă de elementele mitice. Pe de altă parte, mitul, chiar în formele sale cele mai grosolane şi rudimentare, conţine unele motive care, într-un anumit sens, anticipează idealurile religioase mai înalte şi mai târzii. Mitul este chiar de la începuturile lui religie potenţială. Ceea ce duce de la un stadiu la altul nu este nicio criză bruscă de gândire şi nicio revoluţie a sentimentelor. În *Les deux sources de la morale et de la religion* Henri Bergson încearcă să ne convingă că există o opoziţie ireconcilibilă între ceea ce el descrie ca „religie statică” şi „religie dinamică”. Prima este produsul presiunii sociale; cea din urmă este bazată pe libertate. În religia dinamică nu cedăm unei presiuni, ci unei atracţii – şi prin această atracţie noi rupem toate legăturile sociale precedente ale unei moralităţi statice, convenţionale şi tradiţionale. Nu ajungem la forma cea mai înaltă de religie, la o religie a umanităţii, în mod treptat, prin stadiile familiei şi naţiunii. „Noi trebuie ca”, spune Bergson:

printr-un singur salt să ajungem mult dincolo de ea şi, fără să fi făcut din ea scopul nostru, să ajungem la ea depăşind-o. (...) Fie că vorbim limbajul religiei sau limbajul filosofiei, fie că e o chestiune de

dragoste sau respect, intervine un nou tip de obligaţie, mai presus şi dincolo de presiunea socială. (...) În timp ce obligaţia naturală este o presiune sau o forţă propulsivă, morala completă şi perfectă are efectul unui apel. (...) Nu putem trece de la prima stare la cea de a doua printr-un proces de expansiune a Eului. (...) Atunci când împrăştiem aparenţele-entru a ajunge la realitate, (...) atunci găsim la cele două extreme presiunea şi aspiraţia: cea dintâi este cu atât mai perfectă cu cât devine mai impersonală, mai apropiată de acele forţe naturale pe care le numim obişnuinţă sau chiar instinct, cea de a doua este cu atât mai puternică, cu cât este în mod mai clar trezită în noi de către persoane anumite şi cu cât triumfa în mod mai evident asupra naturii.27

27 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*.trad. engl. de R. Ashicy şi Cloudesley Brereton, *The Two Sources of Morality and Religion* (New York, Holt & Co., 1935), II. pp. 25, 26, 80, 42.

Este oarecum surprinzător faptul că Bergson, a cărui doctrină a fost descrisă adeseori ca o filosofie biologistă, ca o filosofie a vieţii şi naturii, în această ultimă lucrare pare să fie condus la un ideal moral şi religios care merge mult dincolo de acest domeniu.

Omul păcăleşte natura atunci când. extinde solidaritatea socială la fraternitatea omului; pentru că acele societăţi al căror model a fost prefigurat în structura originară a sufletului omenesc (...) au pretins ca grupul să fie strâns unit, dar ca între diferite grupuri să existe o virtuală ostilitate. (...) Omul; proaspăt ieşit din mâinile naturii, era o fiinţa şi inteligentă, şi socială, sociabilitatea lui fiind făcută să-şi afle orizontul în comunităţi mici, iar inteligenţa fiind destinată vieţii ulterioare, individuale şi de grup. Dar inteligenţa, dezvoltându-se prin propriile-i eforturi, s-a dezvoltat în mod surprinzător. Ea a eliberat oamenii de restricţiile la care erau condamnaţi prin limitele naturii lor. Aşa stând lucrurile, nu a fost imposibil ca unii dintre ei, dotaţi în mod deosebit, să redeschidă ceea ce era închis şi să facă, cel puţin pentru ei înşişi, ceea ce natura nu a putut să facă în vreun fel pentru omenire.28

Etica lui Bergson este o consecinţă şi un corolar al metafizicii sale. Sarcina pe care şi-a asumat-o a fost aceea de a interpreta viaţa morală a omului în termenii sistemului său metafizic. În filosofia lui a naturii, lumea organică fusese descrisă ca rezultatul luptei între forţele

contrare. Pe de o parte găsim mecanismul materiei, pe de altă parte, puterea creatoare şi constructivă a acelui *elan vital*. Pendulul vieţii oscilează constant de la un pol la celălalt. Inerţia materiei opune rezistentă energiei impulsului vital. În concepţia lui Bergson, viaţa morală a omului reflectă acelaşi conflict metafizic între un principiu activ şi unul pasiv. Viaţa socială repetă şi reflectă procesul universal pe care-l întâlnim în viaţa organică. Ea este divizată între două forţe opuse. Una tinde către menţinerea şi eternizarea stării de lucrruri prezente; cealaltă luptă pentru noi forme de viaţă umană care nu au existat niciodată înainte. Prima tendinţă este caracte

Bergson, op. cit., pp. 48 şi urm.

ristică pentru religia statică, a doua, pentru religia dinamică. Cele două tendinţe nu pot fi reduse niciodată la acelaşi numitor. Omenirea a putut trece de la o stare la alta numai printr-un salt brusc, de la pasivitate la activitate, de la presiune socială la o viaţă morală individuală, independentă. Nu neg că există o diferenţă fundamentală între cele două forme de religie descrise de Bergson ca cea a „presiunii" şi cea a „apelului". Cartea lui oferă o analiză foarte clară şi impresionantă a ambelor forme. Şi totuşi un sistem metafizic nu se poate mulţumi cu o simplă descriere analitică a fenomenelor; el trebuie să încerce să le urmărească până la cauzele lor ultime. Bergson trebuia, prin urmare, să deducă cele două tipuri ale vieţii morale şi religioase din două forte divergente: una care guvernează viaţa socială primitivă, cealaltă rupând lanţul societăţii pentru a crea un nou ideal, al unei vieţi personale libere. Dacă acceptăm această teză, atunci nu există niciun proces continuu care poate duce de la o formă la alta. Tranziţia de la religiile statice la cele dinamice este marcată de o criză bruscă a gândirii şi o revoluţie a simţirii.

Şi totuşi, un studiu mai aprofundat al istoriei religiei cu greu poate confirma această concepţie. Din punct de vedere istoric, este foarte dificilă păstrarea unei distincţii tranşante între cele două surse ale religiei şi moralităţii. Desigur, Bergson nu a avut de gând să-şi întemeieze teoria etică şi religioasă pe considerente pur metafizice. El se referă mereu la mărturiile empirice conţinute în lucrările sociologilor şi antropologilor. Printre antropologi există, într-adevăr, de mult timp o opinie curentă conform căreia, în condiţiile vieţii primitive, nu se poate vorbi de nicio activitate din partea individului. În societatea primitivă – se presupunea – individul nici nu intrase încă

în arenă. Sentimentele, gândurile, actele omului nu porneau de la el însuşi; ele îi erau imprimate de către o forţă exterioară. Viaţa primitivă este caracterizată printr-un mecanism rigid, uniform, inexorabil. Există o supunere servilă şi inconştientă faţă de tradiţii şi obiceiuri datorată unei pure inerţii mintale sau unui instinct de grup predominant. Această supunere automată a fiecărui

membru al tribului fată de legile acestuia a fost privită multă vreme ca axioma fundamentală care stă la baza cercetării ordinii primitive şi a adeziunii la normă. Cercetarea antropologică recentă a făcut mult pentru a zdruncina această dogmă a mecanismului şi automatismului complet al vieţii sociale primitive. După părerea lui Malinowski, această dogmă a plasat realitatea vieţii primitive într-o perspectivă falsă. Aşa cum arată el, sălbaticul are, fără îndoială, cel mai mare respect pentru obiceiurile şi tradiţiile tribului său ca atare; dar forţa obiceiului sau tradiţiei nu suit singurele forte în viaţa sălbaticului. Chiar la un nivel foarte scăzut al culturii umane există urme clare ale unei forţe diferite.29 O viaţă aflată doar sub presiune, o viaţă omenească în care toate activităţile individuale ar fi complet suprimate şi eliminate pare să fie mai curând o construcţie sociologică sau metafizică decât o realitate istorică.

În istoria culturii greceşti aflăm o perioadă în care vechii zei, zeii lui Homer şi Hesiod, încep să intre în declin. Concepţiile populare despre aceşti zei sunt atacate cu vigoare. Apare un nou ideal religios avansat de către oamenii individuali. Marii poeţi şi gânditori – Eschil şi Euripide, Xenofan, Heraclit, Anaxagora – au creat noi modele intelectuale şi morale. Comparaţi cu aceste modele, zeii homerici îşi pierd autoritatea. Caracterul lor antropomorfic este sesizat în mod clar şi critic cu severitate. Cu toate acestea, acest antropomorfism al religiei populare greceşti nu era deloc lipsit de o valoare şi semnificaţie pozitivă. Umanizarea zeilor a fost un pas indispensabil în evoluţia gândirii religioase. În multe culte greceşti locale mai aflăm urme clare ale venerării animalelor şi chiar credinţei totemice.30 „Progresul religiei greceşti”, spune Gilbert Murray, se împarte în mod natural în trei stadii, fiecare dintre ele având importanţă istorică. Primul este cel al primitivei *Euetheia* sau epoca

29 Vezi Malinowski, *Crime and Custom în Savage Society*. (Londra şi New York, 1926).

30 Pentru alte detalii vezi Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903), cap. I.

MITUL ŞI RELIGIA

Ignoranţei înainte de a veni Zeus să tulbure spiritele oamenilor, un stadiu pentru care antropologii şi exploratorii noştri au descoperit analogii în toate părţile lumii. (...) în unele privinţe acest stadiu este caracteristic grecesc, în altele el este atât de reprezentativ pentru stadiile de gândire similare de pretutindeni, încât există tendinţa de a-l privi ca pe începutul normal al oricărei religii, sau aproape ca pe materia primă din care este făcută religia.3

Urmează apoi acel proces care în lucrarea lui Gilbert Murray este descris drept „Cucerirea olimpică". După această cucerire, omul a conceput natura şi propriul loc în cadrul naturii într-un sens diferit. Sentimentul general al solidarităţii vieţii a cedat unui motiv nou şi mai puternic – simţului specific al individualităţii umane. Nu mai există o înrudire naturală, o consangvinitate care uneşte omul cu plantele şi animalele. În zeii lui personali omul a început să-şi vadă propria personalitate într-o nouă lumină. Acest progres poate fi simţit cu claritate în dezvoltarea zeului suprem, a lui Zeus olimpianul. Chiar şi Zeus este un zeu al naturii, un zeu venerat pe crestele munţilor, fiind stăpân pe nori, ploaie şi tunet. Dar cu timpul ei capătă o nouă formă. La Eschil el a devenit expresia celor mai înalte idealuri etice, păzitorul şi protectorul justiţiei. „Religia homerică", scrie Murray, este un pas către dobândirea propriei identităţi a Greciei. (...) Lumea era concepută ca nefiind nici total lipsită de o guvernare exterioară, nici ca fiind supusă pur şi simplu incursiunilor şerpilor, taurilor, pietrelor căzute din cer şi monştrilor – toate purtătoare de *mana*, ci ca fiind guvernată de un corp organizat de cârmuitori personali şi raţionali, părinţi înţelepţi şi generoşi, asemănători omului ca spirit şi înfăţişare, numai că fiindu-i infinit superiori.32

În acest progres al gândirii religioase luăm cunoştinţă de deşteptarea unei forţe şi a unei noi activităţi a spiritului

31 Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Columbia University Lectures (New York, Columbia University Press, 1930), p. 16.

— *Man*, cuvânt de origine polineziană care desemnează o forţă supranaturală şi impersonală, care se poate ataşa lucrurilor, animalelor şi oamenilor, având de obicei o înrâurire benefică. (*N.t.*)

32 *Idem*, p. 82.

omenesc. Filosofi şi antropologi ne-au vorbit deseori despre faptul că sursa adevărată şi ultimă a religiei este sentimentul de dependenţă al omului. În viziunea lui Schleiermacher, religia a apărut din „sentimentul de dependenţă absolută de Divin". În *Creanga de aur*, J.G. Frazer a adoptat acesta teză. „Astfel religia", afirmă el, „începând ca o recunoaştere slabă şi parţială a unor forţe superioare omului, tinde, odată cu progresul cunoaşterii, să se adâncească într-o mărturisire a dependenţei totale şi absolute a omului de ceea ce este divin; vechiul lui comportament liber este înlocuit printr-o atitudine de cea mai adâncă prosternare în faţa puterilor misterioase ale nevăzutului". 33 Dar dacă această descriere a religiei conţine oarecare adevăr, ea ne oferă numai jumătatea adevărului. În niciun domeniu al culturii umane nu se poate considera că o „atitudine de cea mai adâncă prosternare" este impulsul veritabil şi decisiv. Dintr-o atitudine în întregime pasivă nu se poate dezvolta nicio energie creatoare. În această privinţă, chiar magia trebuie privită ca un pas important în dezvoltarea conştiinţei umane. Credinţa în magie este una din cele mai timpurii şi pregnante expresii ale trezirii încrederii în sine a omului. În acest caz el nu se mai simte la discreţia forţelor naturale sau supranaturale. El începe să-şi joace propriul rol, devine un actor în spectacolul naturii. Chiar practica magică se *bazează* pe convingerea că efectele naturale depind într-o largă măsură de faptele omeneşti. Viaţa naturii depinde de justa distribuire şi cooperare a forţelor umane şi supraumane. Un ritual riguros şi elaborat cu minuţiozitate reglează acesta cooperare. Fiecare domeniu particular îşi are propriile prescripţii magice. Există prescripţii speciale pentru agricultură, pentru vânătoare, pentru pescuit. În societăţile totemice, diferitele clanuri posedă rituri magice diferite, care constituie privilegiul şi secretul lor. Ele devin cu atât mai necesare, cu cât este mai dificilă şi mai periculoasă o anumită acţiune. Magia nu este folosită pentru scopuri practice, pentru susţinerea omului în nevoile lui cotidiene. Ea este destinată unor scopuri mai

Înalte, pentru acţiuni temerare şi periculoase. În descrierea pe care o face mitologiei băştinaşilor din Insulele Trobriand din Melanezia, Malinowski relatează că toate acele lucruri care nu necesită niciun fel de eforturi deosebite şi excepţionale, niciun curaj sau

suferinţă specială, nu aflăm niciun fel de magie şi nicio mitologie. Dar dacă o îndeletnicire este periculoasă iar rezultatele ei nesigure, atunci apare totdeauna o magie foarte dezvoltată şi, legată de ea, o mitologie, în îndeletnicirile economice minore, precum meseriile şi meşteşugurile, vânătoarea, adunarea rădăcinilor şi culegerea fructelor, omul nu are nevoie de magie.34 El recurge la rituri magice numai în cazul unei puternice încordări emoţionale, însă îndeplinirea acestor rituri este, cu siguranţă, cea care-i dă un nou sentiment al propriilor forţe – puterea voinţei şi energiei lui. Ceea ce câştigă omul prin magie este concentrarea supremă a tuturor eforturilor sale care, în alte circumstanţe obişnuite, sunt dispersate sau incoerente. Însăşi tehnica magiei este cea care solicită o concentrare atât de intensă. Orice artă magică reclamă cea mai înaltă atenţie. Dacă nu este executată în ordinea cuvenită şi conform cu aceleaşi reguli invariabile, nu-şi produce efectele. În această privinţă, se poate spune că magia este prima şcoală prin care trebuie să treacă omul primitiv. Chiar dacă ea nu poate conduce la scopurile practice dorite, chiar dacă nu poate realiza dorinţele omului, ea îl învaţă să aibă încredere în propriile forţe – să se considere o fiinţă care nu trebuie doar să se supună forţelor naturii, ci este capabilă ca, prin intermediul energiei spirituale, să le adapteze şi să le controleze.

Raportul dintre magie şi religie constituie unul din subiectele cele mai obscure şi controversate. Antropologii filosofici au încercat iarăşi să clarifice această chestiune. Dar teoriile lor sunt foarte divergente şi adesea în contradicţie flagrantă una cu alta. Este firească dorinţa unei definiţii precise care să ne permită trasarea unei linii de demarcaţie exacte între magie şi religie. Teoretic vorbind, suntem

33 Frazer, *The Golden Bough*, I, p. 78.

34 Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, *p.22*.

convinşi că ele nu pot însemna acelaşi lucru şi nu suntem dispuşi să le urmărim până la o origine comună. Tratăm religia ca fiind expresia simbolică a celor mai înalte idealuri morale ale noastre; considerăm magia ca fiind o colecţie grosolană de superstiţii. Credinţa religioasă pare să devină doar credulitate superstiţioasă dacă admitem vreo legătură a ei cu magia. Pe de altă parte, natura materialului nostru antropologic şi etnografic face foarte dificilă separarea celor două domenii. Încercările făcute în această direcţie au devenit tot mai

problematice. Admiterea unei totale continuităţi între magie şi religie pare să fie unul din postulatele antropologiei moderne.[35] Frazer a fost printre primii care au încercat să dovedească faptul că, nici din punct de vedere antropologic, magia şi religia nu pot fi subsumate aceleiaşi categorii. După părerea lui, ele au o origine psihologică cu totul diferită şi tind către scopuri opuse. Eşecul şi prăbuşirea magiei au netezit calea religiei. Magia a trebuit să se prăbuşească pentru ca religia să poată să apară. „Omul şi-a dat seama că luase drept cauze ceea ce nu erau deloc cauze şi că toate eforturile lui de a acţiona cu ajutorul acestor cauze imaginare fuseseră zadarnice. Truda lui fusese risipită, inteligenta lui plină de curiozitate fusese cheltuită fără niciun rost. El trăsese nişte sfori de care nimic nu era ataşat”. Omul a găsit religia şi i-a descoperit adevăratul sens prin pierderea speranţei în magie. „Dacă universul cel mare îşi urmează calea fără ajutorul lui sau al tovarăşilor săi, aceasta se întâmplă, cu siguranţă, pentru că există alte fiinţe, asemenea lui, dar mult mai puternice, care, deşi nevăzute, orientează mersul lumii şi dau naştere tuturor diferitelor serii de evenimente pe care el le crezuse până atunci ca fiind dependente de propriile-i puteri magice”. [36]

Această distincţie pare să fie totuşi, cam artificială, atât din punct de vedere sistematic, cât şi prin raportare la faptele etnologice. Nu dispunem de nicio dovadă empirică ce ar

35 Vezi, de exemplu, R.R. Marett, *Faith*, *Hope and Charity* în *Primitive Religion*, the Gifford Lectures (Macmillan, 1932), Lecture II, pp. 21 şi urm.

36 Frazer, p. *cât*, I, pp. 76 şi urm.

putea să ateste faptul că ar fi existat cândva o epocă a magiei care a fost urmată şi înlăturată de o epocă a religiei.[37] Chiar şi analiza psihologică pe care se sprijină această distincţie între cele două epoci este îndoielnică. Frazer priveşte magia ca fiind produsul unei activităţi teoretice sau ştiinţifice, ca pe un rezultat al curiozităţii omului. Această curiozitate l-a incitat pe om să cerceteze cauzele lucrurilor; dar întrucât el nu era capabil să descopere cauzele reale, a trebuit să se mulţumească cu cauze fictive.[38] Religia, pe de altă parte, nu are niciun fel de scopuri teoretice; ea este o expresie a unor idealuri etice. Dar ambele aceste puncte de vedere par să fie de nesusţinut dacă luăm în consideraţie faptele religiei primitive. De la bun început, religia a trebuit să îndeplinească o funcţie teoretică şi una practică. Ea conţine o

cosmologie şi o antropologie; ea răspunde la întrebarea despre originea lumii şi despre originea societăţii omeneşti. Şi din această origine ea deduce îndatoririle şi obligaţiile omului. Aceste două aspecte nu se disting în mod clar; ele sunt combinate şi contopite în acel sentiment fundamental pe care am încercat să-l descriem ca fiind sentimentul solidarităţii vieţii. Aici aflăm o sursă comună a magiei şi religiei. Magia nu este un fel de ştiinţă – o pseudoştiinţă. Şi nici nu poate fi derivată din acel principiu care în psihanaliza modernă a fost descris ca „omnipotenţa gândirii" (*AUmacht des Gedankes*)? *9* Nici simpla dorinţă de a cunoaşte, nici simpla dorinţă de a poseda şi stăpâni natura nu pot explica faptele magiei. Frazer face o distincţie netă între două forme de magie, pe care le desemnează ca „magie imitativă" şi „magie simpatetică".40 Dar orice magie este „simpatetică" în originea şi semnificaţia ei; fiindcă omul nu s-ar fi gândit că ar putea ajunge într-un contact magic cu natura dacă nu avea convingerea că există o legătură comună care uneşte toate

37 Vezi critica teoriei lui Frazer în Marett; *The Threshold of Religion*, pp. 29 şi urm.

38 Vezi *supra*, p. 108 şi urm.

39 Cf. Freud, *Totem und* 7 a Au, Viena, 1920).

40 Cf. Frazer, op. cit., I, 9.

lucrurile – că separaţia dintre el şi natură şi dintre diferite categorii de obiecte naturale este, până la urmă, una artificială, nu reală.

În limbaj filosofic, această convingere a fost exprimată prin maxima stoică *avţina Qem* t65 v ocov-care exprimă foarte concis, într-un anumit sens, acea credinţa fundamentală care se află la baza tuturor ritualurilor magice. Este adevărat că pare periculos şi arbitrar să aplici o concepţie a filosofiei greceşti la credinţele cele mai rudimentare ale omenirii. Dar filosofii stoici, care au făurit acest concept ai „atracţiei întregului", nu se lepădaseră câtuşi de puţin de credinţele religiei populare. În virtutea principiului lor denumit *notiţiae* communesacele concepte comune care se găsesc în toată lumea şi în toate timpurile – ei s-au străduit să reconcilieze gândirea mitică şi cea filosofică; ei admiteau că şi aceasta din urmă conţine unele elemente de adevăr. Ei înşişi nu au ezitat să folosească argumentul „atracţiei întregului" pentru a interpreta şi justifica

credinţe populare. De fapt, doctrina stoică despre acel *nv*E*V**ia* atoatepătrunzător – un suflu difuz prezent în tot universul care conferă tuturor lucrurilor acea tensiune prin care sunt ţinute la un loc – prezintă încă analogii foarte pregnante cu concepţii primitive precum cea despre *mana* la polinizieni, *orenda* la irochezi, *wakan* la triburile sioux, *manitu* la algonkini.41 Desigur, alinierea interpretării filosofice la interpretarea mitico-magică ar fi lipsită de sens. Cu toate acestea, le putem urmări pe amândouă până la o rădăcină comună, într-un strat foarte profund al sentimentului religios. Pentru a pătrunde în acest strat nu trebuie să încercăm construirea unei teorii a magiei bazată pe principii ale psihologiei noastre empirice, în special pe principiile asociaţiei de idei.42 Trebuie să abor

— Legătură a tuturor lucrurilor. (*N. t.*)

41 Pentru o descriere mai amănunţită a acestor concepte şi a semnificaţiei lor în gândirea mitică, vezi *Philosophie der symbolischen Formen*, II, pp. 98 şi urm.

42 O astfel de teorie a fost dezvoltată de către Frazer, *Lectures on the eariy History of Kingship*, pp. 52 şi urm.

dăm problema dinspre latura ritualului magic. Malinowski a dat o descriere foarte impresionantă a festivităţilor tribale ale băştinaşilor din Insulele Trobriand. Ele sunt însoţite totdeauna de povestiri mitice şi ceremonii magice. În timpul sezonului sacru, sezonul sărbătoririi recoltei, generaţiilor mai tinere li se aminteşte de către cei mai în vârstă că spiritele strămoşilor sunt pe cale de a se întoarce de pe lumea cealaltă. Spiritele vin pentru câteva săptămâni şi se stabilesc din nou în sate, cocoţate în copaci, şezând pe platforme înalte ridicate special pentru ele, urmărind dansurile magice.43 Un astfel de rit magic ne oferă o imagine clară şi concretă asupra adevăratului sens al „magiei simpatetice” şi asupra funcţiei ei sociale şi religioase. Oamenii care celebrează o astfel de festivitate, care execută dansurile magice, sunt contopiţi unul cu altul şi cu toate lucrurile din natură. Ei nu sunt izolaţi; bucuria lor este percepută de către întreaga natură şi împărtăşită de către strămoşii lor. Spaţiul şi timpul au dispărut; trecutul a devenit prezent; vârsta de aur a omenirii s-a reîntors.44

Religia nu a avut puterea şi nici nu a putut să tindă vreodată să suprime sau să extirpeze aceste instincte atât de profunde ale omenirii. Ea a trebuit să îndeplinească o sarcină diferită – să le

folosească şi să le orienteze pe făgaşuri noi. Credinţa în „atracţia întregului" este una dintre temeliile cele mai solide ale religiei însăşi. Dar atracţia religioasă este de

43 Cf. Malinowski, op. cit., p. 14.

44 Tribul arunta din deserturile centrale ale Australiei, scrie Marett, „instituie prin ritmurile lui dramatice un fel de Alchennga* în care se poate retrage din vitregia sorţii actuale, ca pentru a se întrema prin comuniunea cu fiinţele transcendente care sunt în acelaşi timp strămoşii şi eurile lui ideale. În rest, trebuie observat că aceşti supraoameni legaţi de Alchennga nu au aproape niciun fel de noţiune a individualităţii. Corul caută doar să satureze sufletul lui colectiv cu vrajba strămoşilor – cu conştiinţa neamului. *Mana* la care participă este tribală". *Faith*, *Hope and Charity în Primitive Religion*, p. 36.

În concepţia indigenilor din centrul Australiei, termenul *Alchennga* desemnează o perioadă mitologică a timpului, care a avut un început, dar nu are şi un sfârşit previzibil şi în cursul căreia mediul natural a fost modelat şi umanizat prin acţiunea fiinţelor mitice. (*N*. *t*. *J*

un tip diferit faţă de cea mitică şi magică. Ea a deschis perspectiva unui nou sentiment – cel al individualităţii. Se pare totuşi că suntem confruntaţi aici cu una din antinomiile fundamentale ale gândirii religioase. Individualitatea pare să fie o negare sau cel puţin o restrângere a acelei universalităţi a simţirii postulată de către religie: *omnis determinatio est negaţio*. Ea înseamnă existenta finită – şi atâta vreme cât dărâmăm barierele acestei existente finite, nu putem sesiza infinitul. Această dificultate şi această enigmă au fost cele care au trebuit să fie rezolvate de către progresul gândirii religioase. Putem urmări acest progres într-o triplă direcţie. Îl putem descrie în implicaţiile lui psihologice, sociologice şi etice. Dezvoltarea conştiinţei individuale, sociale şi morale tinde către acelaşi punct. Ea ne înfăţişează o diferenţiere progresivă care duce, până la urmă, la o nouă întregire. Concepţiile religiei primitive sunt mult mai vagi şi nedeterminate decât propriile noastre concepţii şi idealuri. *Mana* polinezienilor, ca şi ideile corespunzătoare pe care le aflăm în alte părţi ale lumii, prezintă acest caracter vag şi nestatornic. Ea nu are nicio individualitate, subiectivă sau obiectivă. Ea este concepută ca o substanţă universală obişnuită, misterioasă, care impregnează toate lucrurile. Conform cu definiţia dată de Codrington, care a descris

primul concept *mana*, ea este „o forţă sau o influenţă, nefizică şi într-un fel supranaturală; dar ea se manifestă în forţa fizică sau în orice fel de putere sau performanţă pe care le posedă un om". 45 Ea poate fi atribuită unui suflet sau spirit; dar în sine nu este spirit – nu este o concepţie animistă, ci una preanimistă.46 Ea poate fi găsită în toate lucrurile, indiferent de natura şi diferenţierea lor generică. O piatră care atrage atenţia prin dimensiunea sau forma ei deosebite este impregnată cu *mana* şi va exercita puteri magice.47 Ea nu este legată de un individ anume; *mana* unui

45 R.H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, Clarendon Press, 1891), p. 118.

46 Pentru această problemă vezi Marett, „The Conception of Mana", *The Threshold of Religion*, pp. 99 şi urm.

47 Codrington, op. cit., p. 119.

om îi poate fi furată şi transferată unui alt posesor. Nu putem distinge în ea niciun fel de trăsături particulare, nicio identitate personală. Una din primele şi cele mai importante funcţii ale tuturor religiilor evoluate a fost să descopere şi să evidenţieze astfel de elemente personale în ceea ce era numit Sfinţenia, Sacrul, Divinul.

Dar pentru a atinge acest scop, gândirea religioasă a trebuit să parcurgă un drum lung. Omul nu putea să dea zeilor săi o formă individuală clară înainte de a fi aflat un nou principiu de diferenţiere în propria-i existentă şi în viaţa lui socială. El a aflat acest principiu nu în gândirea abstractă, ci în activitatea sa. Diviziunea muncii a fost, în realitate, aceea care a instaurat o epocă nouă a gândirii religioase. Cu mult timp înainte de apariţia zeilor personali, ne întâlnim cu acei zei care au fost numiţi zei funcţionali. Ei nu sunt deocamdată zeii personali ai religiei greceşti, zeii olimpieni ai lui Homer. Pe de altă parte, ei nu mai au caracterul vag al concepţiilor mitice primitive. Ei sunt fiinţe, concrete; dar sunt concrete în acţiunea lor, nu în înfăţişarea sau în existenta lor personală. Ei nu au, prin urmare, niciun fel de nume proprii – precum Zeus, Hera, Apollo –, ci nume adjectivale care caracterizează funcţia sau activitatea lor specială. În multe cazuri ei sunt legaţi de un anumit loc; sunt zei locali, nu generali. Dacă dorim să înţelegem caracterul adevărat al acestor zei funcţionali şi rolul pe care-l joacă în dezvoltarea gândirii religioase, trebuie să privim la religia romană. Aici diferenţierea a atins gradul cel mai înalt. În viaţa

unui agricultor roman, orice acţiune, oricât de specializată, avea semnificaţia ei religioasă specifică. Exista o categorie de zeităţi – *Di indigites* – care proteja acţiunea semănatului, alta, pe cea a grăpatului, a gunoitului; existau un Sator, un Occator, un Streculinus.48 în întreaga activitate agricolă nu exista un singur act care să nu fi fost sub călăuzirea şi protecţia zeităţilor funcţionale şi fiecare categorie de zeităţi avea riturile şi ceremoniile ei.

48 Pentru detalii vezi *Philosophie der symbolischen Formen*, II, pp. 246 şi urm.

În acest sistem religios vedem toate trăsăturile tipice ale spiritului roman. Este un spirit sobru, practic, energic, dotat cu o mare putere de concentrare. Pentru un roman, viaţa înseamnă viaţă activă. El avea darul special al organizării acestei vieţi active, al ordonării şi coordonării tuturor eforturilor ei. Expresia religioasă a acestei tendinţe poate fi găsită în zeii funcţionali ai romanilor. Ei trebuie să îndeplinească sarcini practice precise. Ei nu sunt un produs al imaginaţiei sau inspiraţiei religioase; ei sunt concepuţi ca nişte conducători ai activităţilor particulare. Ei sunt, ca să spunem aşa, zei administrativi care au împărţit între ei diferitele domenii ale vieţii omeneşti. Ei nu au nicio personalitate definită; dar se disting prin funcţia lor, iar de această funcţie depinde demnitatea lor religioasă.

De un tip diferit sunt zeii care erau adoraţi în fiecare casă romană: zeii flăcării din cămin. Eintr îşi au originea într-o sferă specială şi restrânsă a vieţii practice. Ei exprimă sentimentele cele mai profunde ale vieţii de familie romane; sunt centrul sacru al căminului roman. Aceşti zei apar din sentimentul de pietate faţă de strămoşi. Dar nici ei nu au o fizionomie individuală. Ei sunt *Di Manes* – „zeii buni" – concepuţi într-un sens colectiv, nu într-un sens personal. Termenul „manes" nu apare niciodată la singular. De-abia mai târziu, când influenţa grecească a devenit predominantă, aceşti zei au căpătat o înfăţişare mai personală. În stadiul lor cel mai timpuriu, Di Manes constituie încă o masă nedefinită de spirite unite prin legătura lor comună cu familia. Ei au fost descrişi ca simple potenţialităţi considerate mai curând în grup decât ca nişte indivizi. „Secolele următoare", s-a spus, „saturate de filosofia greacă şi pline de ideea individualităţii care lipsea cu totul în zilele timpurii ale Romei, au identificat aceste biete potenţialităţi obscure cu sufletul omenesc şi au

citit în întreaga chestiune o credinţă în imortalitate”. La Roma, „*ideea* de familie, atât de fundamentală în structura socială a vieţii romane, a fost aceea care a triumfat dincolo de mormânt şi a posedat o imortalitate pe care individul nu a reuşit s-o dobândească.49

Vezi J.B. Carter, într-un articol din *Encyclopedia* Hastings, I, p. 462.

O tendinţă de gândire şi simţire cu totul diferită pare să fi prevalat în religia grecilor din timpuri foarte vechi. Găsim şi aici urme clare ale culturii strămoşilor.50 Literatura clasică greacă a păstrat multe din aceste urme. Eschil şi Sofocle descriu darurile care se dau la mormântul lui Agamemnon de către copiii săi – libaţiile cu lapte, ghirlandele de flori, smocurile de păr. Dar, sub influenta poemelor homerice, toate aceste trăsături arhaice ale religiei greceşti încep să dispară. Ele sunt eclipsate de o nouă direcţie a gândirii mitice şi religioase. Arta greacă netezeşte drumul către o nouă concepţie despre zei. „Homer şi Hesiod”, spune Herodot „au dat zeilor numele ce le poartă şi le-au descris chipurile”. Iar opera care fusese începută de poezia greacă a fost completată de sculptura greacă: cu greu putem gândi la Zeus din Olimp fără să ni-l reprezentăm sub forma pe care i-a dat-o Fidias. Ceea ce a fost refuzat spiritului roman activ şi practic a fost realizat de către spiritul contemplativ şi artistic al grecilor. Zeii homerici nu au fost creaţi de către vreo tendinţă morală. Filosofii greci aveau dreptate să se plângă de caracterul acestor zei. „Homer şi Hesiod”, spunea Xenofan, „au atribuit zeilor toate faptele care constituie o ruşine şi o ocară printre oameni: furtul, adulterul, escrocheria”. Şi totuşi, aceste lipsuri şi defecte ale zeilor personali ai grecilor au fost în stare să atenueze decalajul dintre natura umană şi cea divină. În poemele homerice nu găsim nici un fel de bariere clare între cele două lumi. Ceea ce transpune omul în zeii săi este el însuşi, în toată varietatea şi diversitatea lui, în mentalitatea, temperamentul, chiar indiosincraziile lui. Dar nu latura practică a vieţii sale este aceea pe care, ca în religia romană, omul o proiectează asupra zeităţii. Zeii homerici nu reprezintă niciun fel de idealuri morale, ci exprimă idealuri intelectuale foarte caracteristice. Ei nu sunt acele zeităţi funcţionale şi anonime care trebuie să vegheze asupra unei activităţi speciale a omului: ei sunt interesaţi de oamenii

50 Pentru această problemă vezi Erwin Rohde, *Psyche*. *The Cult*

of Souls and Beliofin Immortality among the Greeks (New York, Harcourt, Brace, 1925). (Trad. rom. şi cuvânt înainte de Mircea Popescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985.) V. *t*.)

Individuali şi-i sprijină pe aceştia. Fiecare zeu şi zeiţă îşi are favoriţii săi care sunt apreciaţi, iubiţi şi ajutaţi nu doar pe temeiul unei simple predilecţii personale, ci în virtutea unui fel de legătură spirituală care uneşte zeul cu omul. Muritorii şi nemuritorii nu sunt încorporări ale unor idealuri morale, ci ale unor daruri şi tendinţe spirituale speciale. În poemele homerice găsim adeseori expresii foarte clare şi caracteristice ale acestui nou sentiment religios. Când Odiseu ajunge în Itaca fără să ştie că a sosit în ţara ki natală, Atena, i se înfăţişează sub forma unui tânăr cioban sL-1 întreabă cum îl cheamă. Odiseu, care este foarte precaut de a rămâne incognito născoceşte imediat o poveste plină de minciuni şi viclenii. Zeiţa zâmbeşte la această poveste recunoscând ceea ce i-a hărăzit ea însăşi:

Dibaci ar fi în renghiuri şi-n tertipuri Oricine te-ar întrece-n şiretenii; Nu poate chiar un zeu de hac să-ţi vie. Abraşule, snovosule-nsetat De viclenii, nici chiar la tine-n ţară Tu nu te laşi de-nşelăciuni, de snoave şi scorniturі aşa de scumpe ţie De mic copil? Să nu vorbim de astea, Că ne pricepem noi la măiestrie, Căci tu eşti între oameni fără seamăn De bun la sfat, la ticluit de vorbe, Eu între zei pe lume sunt vestită De ştiutoare şi de iscusită. (...) Tot chibzuit, acelaşi eşti Ulise. Deci nu pot să te las, sărac de tine, Om, bun de gură, priceput, cuminte.

Este un aspect al divinului cu totul diferit de cel pe care-l întâlnim în marile religii monoteiste. Aceste religii sunt produsele forţelor morale; ele se concretizează asupra unui singur punct, asupra problemei binelui şi răului. În religia lui

— Homer, *Odiseea*, cântul XIII, vs. 401 – 413, 454 – 457, în româneşte de G. Mumu. Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă – 1959, pp. 280 – 281; 282. (*N. t.*)

Zoroastru există doar o Fiinţă Supremă, Abura Mazda", stăpânul înţelept". Dincolo de el, separat de el şi fără el nu există nimic. El este înainte de toate fiinţa cea mai perfectă, suveranul absolut. Nu aflăm aici nicio individualizare, nicio pluralitate de zeităţi care să fie reprezentanţii diferitelor puteri naturale sau ai diferitelor calităţi

intelectuale. Mitologia primitivă este atacată şi biruită de o forţă nouă, o forţă pur etică. În primele concepţii asupra sacrului, supranaturalului, o astfel de forţă este cu totul necunoscută. Ma*na,* wa*kan s*au or*enda p*ot fi folosite în scopuri bune sau rele – ele acţionează totdeauna în acelaşi mod. Ele acţionează, aşa cum spune Codrington, „în toate chipurile pentru bine şi rău".51 Mana poate fi descrisă ca dimensiunea primă, sau existenţială, a supranaturalului, dar nu are nimic de a face cu dimensiunea lui morală. Aici, manifestările bune ale puterii supranaturale atotpătrunzătoare se află la acelaşi nivel cu cele dăunătoare sau distructive.52 Chiar de la începuturile sale, religia lui Zoroastru este opusă în mod radical acestei indiferente mitice sau acelei indiferenţe estetice care este caracteristică politeismului grecesc. Religia nu este un produs al imaginaţiei mitice sau estetice; ea este expresia unei puternice voinţe morale personale. Chiar natura capătă o nouă înfăţişare, pentru că este văzută exclusiv în oglinda vieţii morale. Nicio religie nu a putut gândi vreodată să taie sau să slăbească legătura dintre natură şi om. Dar în marile religii etice, această legătură este sudată. şi întărită într-un sens nou. Legătura simpatetică pe care o aflăm în magie şi în mitologia primitivă nu este negată sau distrusă; dar natura este abordată acum dinspre latura raţională în locul celei emoţionale. Dacă natura conţine un element divin, el nu apare în bogăţia vieţii ei, ci în simplitatea ordinii sale. Natura nu este, precum în religia politeistă, mama generoasă şi blajină, sânul divin în care îşi are originea tot ce este viaţă. Ea este concepută ca sfera legii şi legităţii. Şi doar prin această trăsătură îşi dovedeşte ea

51 Condrigton, *op cât*, p. 118...

52 Vezi Marett, „The Conception of Mana", op. cit., pp. 112 şi urm.

originea divină. În religia lui Zoroastru, natura este descrisă prin conceptul de *Asha*. Asha este înţelepciunea naturii care reflectă înţelepciunea creatorului ei, Ahura Mazda, „stăpânul înţelept". Această ordine universală, eternă, inviolabilă guvernează lumea şi determină toate evenimentele particulare: traiectoria soarelui, a lunii, a stelelor, creşterea plantelor şi animalelor, calea vânturilor şi a norilor. Toate acestea sunt menţinute şi ocrotite nu doar de către forţele fizice, ci prin puterea lui Dumnezeu. Lumea a devenit o mare dramă morală în

care atât natura cât şi omul trebuie să-şi joace rolurile.

Chiar într-un stadiu foarte primitiv al gândirii mitice, găsim convingerea că omul, pentru a atinge un scop dorit, trebuie să coopereze cu natura şi puterile ei divine sau demonice. Natura nu-i acordă darurile sale fără sprijinul lui activ. În religia lui Zoroastru ne întâlnim cu aceeaşi concepţie. Dar aici ea indică o direcţie cu totul nouă. Semnificaţia etică a înlocuit şi înlăturat semnificaţia magică, întreaga viaţă a omului devine o luptă neîntreruptă pentru virtute. Triada „gânduri bune, cuvinte bune şi fapte bune" deţine locul principal în acesta luptă. Divinul nu mai este căutat sau abordat prin puteri magice, ci prin puterea virtuţii. De acum înainte nu există un singur pas în viaţa cotidiană a omului care, într-un sens religios şi moral, să fie privit ca neînsemnat sau indiferent. Nimeni nu poate sta deoparte în lupta dintre puterea divină şi cea demonică, dintre Ahura Mazda şi Angra Mainyu. Cele două spirite principale, spune unul din texte, care se revelează în închipuire ca gemeni, sunt Binele şi Răul. Înţeleptul ştie să aleagă corect între ele, dar nu şi cel lipsit de minte. Orice act, oricât de obişnuit sau umil, are valoarea lui etică precisă şi este colorat cu o anumită nuanţă etică. El înseamnă ordine sau dezordine, prezervare sau distrugere. Omul care cultivă sau udă pământul, care sădeşte un pom, care ucide un animal periculos, acest om îndeplineşte o îndatorire religioasă; el pregăteşte şi asigură victoria finală a puterii binelui, a „stăpânului înţelept", asupra adversarului demonic. Vedem, în toate acestea, un efort eroic al omenirii; un efort de a se

MITUL ŞI RELIGIA

elibera de presiunea şi constrângerea forţelor magice, un nou ideal de libertate. Pentru că, aici, omul poate veni în contact cu divinul numai prin libertate, printr-o decizie autonomă. Printr-o astfel de decizie omul devine aliatul divinităţii.

Alegerea între cele două moduri de viaţă revine individului. Omul este arbitrul destinului său. El are puterea şi libertatea de a alege între adevăr şi falsitate, virtute şi ticăloşie, bine şi rău. El este responsabil pentru alegerea morală pe care o face şi, prin urmare, este responsabil pentru acţiunile sale. Dacă face alegerea cea dreaptă şi îmbrăţişează virtutea, el îşi va culege răsplata, dar dacă, în calitatea lui de agent liber, alege ticăloşia, răspunderea va fi a lui şi va fi condus către pedeapsă de către propriul sau eu sau daena. (...) [Până la urmă

va veni] epoca în care fiecare individ, bărbat sau femeie, după propria putere, va îmbrăţişa virtutea şi va acţiona virtuos şi în felul acesta va face ca întreaga umanitate să graviteze către Asha”. (...) Toţi trebuie să contribuie la această operă măreaţă. Cei virtuoşi care trăiesc în epoci şi locuri diferite sunt membrii unui grup virtuos, în măsura în care sunt animaţi cu toţii de acelaşi motiv şi lucrează pentru cauza comună.53

Această formă a atracţiei etice universale este aceea care, în religia monoteistă, obţine victoria asupra sentimentului primitiv al unei solidarităţi naturale sau magice a vieţii.

Atunci când filosofia greacă a abordat această problemă, ea a putut depăşi cu greu măreţia şi caracterul sublim al acestor idei religioase. Filosofia greacă, în perioada târzie a elenismului, a reţinut un mare număr de motive religioase şi chiar mitice. În filosofia stoică este central conceptul unei providente universale (npovoia) care călăuzeşte lumea către scopul ei. Şi chiar în aceste condiţii, omul ca fiinţă

* în vechile credinţe mitico-religioase persane, *daena* este „eul” cel mai înalt, principiul vital superior, de esenţă feminină. Cf. Geo Widengren, *Religionsphănomenologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1969, pp. 180, 498 – 499. (*N. t*.)

** Divinitate în cadrul vechii religii persane. (*N. t*.)

53 M.N. Dhalla, *History of Zoroastrism* (New York, Oxford University Press, 1938), pp. 52 şi urm.

conştientă şi raţională trebuie să acţioneze de dragul providenţei. Universul este o mare societate a lui Dumnezeu şi a oamenilor, „urbs Dis hominibus que communis” 54. A „trăit cu zeii” (c5Î) r [v Geoâe) înseamnă a acţiona împreună cu ei. Omul nu este un simplu spectator; el este, după măsura lui, creatorul ordinii din univers. Omul înţelept este un preot şi un slujitor al zeilor.55 Aflăm şi aici concepţia „atracţiei întregului”, dar de data aceasta ea este interpretată într-un sens etic nou.

Toate acestea au putut fi atinse doar printr-o dezvoltare lentă şi continuă a gândirii şi sentimentelor religioase. Tranziţia de la formele cele mai rudimentare la formele mai evoluate şi la cele mai complexe nu a putut avea loc printr-un salt brusc. Bergson susţine că fără un astfel de salt omenirea nu ar fi fost în stare să-şi afle calea spre o religie absolut dinamică – spre o religie care se bazează im pe presiune

şi obligaţie socială, ci, pe libertate. Dar propria sa teză metafizica despre „evoluţia creatoare” cu greu poate susţine un asemenea punct de vedere. Fără marile spirite creatoare, fără profeţii care s-au simţit inspiraţi de către puterea lui Dumnezeu şi destinaţi să reveleze puterea lui, religia nu şi-ar fi găsit drumul. Dar chiar şi aceste puteri individuale nu au putut schimba caracterul ei esenţialmente social. Ei nu au putut crea o religie nouă din nimic. Marii reformatori religioşi individuali nu trăiau într-un spaţiu gol, în spaţiul propriei lor experienţe şi inspiraţii religioase. Printr-o mie de relaţii ei erau legaţi de mediul lor social. Omenirea nu trece de la obligaţia morală la libertatea religioasă printr-un fel de revoltă. Chiar Bergson admite că, istoriceşte vorbind, spiritul mistic, pe care el îl consideră a fi spiritul adevăratei religii, nu constituie o ruptură în cadrul continuităţii. Misticismul ne revelează, sau mai curând ne-ar fi revelat, dacă am fi vrut cu adevărat, o perspectivă

54 Seneca, *AdMarciam de consolatione*, 18.

55 Marcus Aurelius, *Ad se ipsum*, cartea III, par. 4.

minunată; dar nu vrem şi, în cele mai multe cazuri, nu am putea vrea aşa ceva; ne-am prăbuşit din cauza solicitării. Prin urmare, rămânem cu o religie amestecată. În istorie găsim tranziţii interpuse între două locuri care, de fapt, sunt de natură radical diferită şi care, la prima vedere, cu greu putem crede că merită acelaşi nume.56 Pentru filosof, pentru metafizician, aceste două forme de religie rămân totdeauna antagoniste. El nu le poate deriva din aceeaşi origine, pentru că ele sunt expresii ale unor forţe total diferite. Una se bazează în întregime pe instinct; instinctul vieţii este cel care a creat funcţia producătoare de mituri. Dar religia nu apare din instinct, nici din inteligentă sau raţiune. Ea are nevoie de un nou imbold, de un tip special de intuiţie şi inspiraţie.

Pentru a ajunge la adevărata esenţă a religiei şi a înţelege istoria omenirii, trebuie să trecem în acelaşi timp de la religia statică şi exterioară la religia dinamică, interioară. Prima a fost destinată să înlăture pericolele la care raţiunea l-ar putea expune pe om; ea a fost infraintelectuală. (...) Mai. târziu, şi printr-un efort care ar fi putut să nu aibă loc, omul s-a smuls din această învârtire în jurul propriei axe. El s-a integrat din nou curentului evolutiv, prelungindu-l. Aceasta a fost religia dinamică, asociată, fără îndoială, cu un caracter intelectual

superior, dar distinctă de el. Prima formă a religiei fusese infraintelectuală (…) a doua formă a fost suprain-telectuală.57

O distincţie dialectică atât de netă între trei puteri fundamentale – instinct, inteligentă şi intuiţie mistică – nu concordă, totuşi, cu faptele istoriei religiei. Chiar şi teza lui Frazer, conform căreia omenirea a început cu o epocă a magiei care mai târziu a fost urmată şi înlocuită de o epocă a religiei este de nesustinut. Magia a pierdut teren printr-un proces foarte lent. Dacă privim la istoria propriei noastre civilizaţii europene, aflăm că şi în stadiile cele mai avansate, în stadiile unei culturi intelectuale cât se poate de dezvoltate

56 Bergson, op. cit., pp. 201 şi urm.

57 *Idem*, pp. 175 şi urm.

şi foarte rafinate, credinţa în magie nu a fost zdruncinată în mod serios. Chiar şi religia ar putea admite această credinţă într-o anumită măsură. Ea a interzis şi a condamnat anumite practici magice, dar a existat o sferă a magiei „albe" care a fost considerată ca fiind inofensivă. Gânditorii Renaşterii – Poponazzi, Cardano, Campanella, Bruno, Giambattista della Porta, Paracelsus – au oferit propriile lor teorii filosofice ştiinţifice ale artei magiei. Unul din gânditorii cei mai nobili şi evlaviosi ai Renaşterii, Giovanui Pico della Mirandola, era convins că magia şi religia sunt unite una cu alta prin legături indisolubile. „Nulla est scientia", spunea el, „quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala". * Din aceste exemple putem deduce ce înseamnă cu adevărat evoluţia religioasă. Ea nu înseamnă distrugerea completă a caracteristicilor prime şi fundamentale ale gândirii mitice. Dacă marii reformatori individuali doreau să fie ascultaţi şi înţeleşi, ei trebuiau să vorbească nu numai limbajul lui Dumnezeu, ci şi limbajul omului. Dar marii profeţi ai lui Israel nu au vorbit doar popoarelor lor. Dumnezeul lor era un Dumnezeu ai Dreptăţii, iar mesajul Lui nu era restrâns la un grup special. Profeţii predicau un nou cer şi un nou pământ. Ceea ce este nou cu adevărat nu e conţinutul acestei religii profetice, ci tendinţa ei internă, semnificaţia ei etică. Unul din miracolele cele mai mari pe care trebuiau să-l săvârşească toate religiile evoluate era acela de a dezvolta caracterul lor nou, interpretarea etică şi religioasă a vieţii de către ele, plecând de la materia primă grosolană a concepţiilor celor mai primitive, a superstiţiilor celor mai grosolane.

Nu există poate niciun exemplu mai bun al acestei transformări decât dezvoltarea conceptului de tabu. Există multe stadii ale civilizaţiei umane în care nu găsim niciun fel de idei definite ale puterilor divine şi niciun fel de animism definit – nicio teorie despre sufletul omenesc. Dar se pare că

* „Nu există nicio ştiinţă care să ne asigure mai mult de divinitatea lui Hristos decât Magia şi Cabala" în limba latină în orig. (*N. t.*)

MITUL ŞI RELIGIA

nu există nicio societate, oricât de primitivă, care să nu fi dezvoltat un sistem al tabuului – şi în majoritatea cazurilor acest sistem are o structură foarte complexă. În insulele din Polinezia, de unde provine cuvântul tabu, termenul simbolizează un întreg sistem religios.58 Şi găsim multe societăţi primitive în care singura ofensă cunoscută este încălcarea tabuului.59 Pe treptele elementare ale civilizaţiei umane, termenul acoperă întregul domeniu al religiei şi moralităţii. În acest sens, mulţi istorici ai religiei au atribuit sistemului tabu o valoare foarte înaltă. În ciuda defectelor sale evidente, el a fost considerat gemenele cel dintâi şi indispensabil al unei vieţi culturale evoluate; s-a spus despre el chiar că ar fi un principiu aproric al gândirii morale şi religioase. Jevons descrie tabuul ca pe un fel de imperativ categoric, singurul care a fost cunoscut de către omul primitiv şi i-a fost accesibil acestuia. Sentimentul că există unele lucruri care „nu trebuie făcute", spune el, este pur formal şi fără conţinut. Esenţa tabuului constă în faptul că, fără consultarea experienţei, el declară în mod aprioric că unele lucruri sunt periculoase.

De fapt, acele lucruri nu erau periculoase, într-un anumit sens, iar credinţa în pericolul lor era iraţională. Dar dacă nu ar fi existat acea credinţă, acum n-ar exista nicio moralitate şi, prin urmare, nicio civilizaţie. (...) Credinţa era o aberaţie. (...) Dar această aberaţie era învelişul care închidea şi proteja o concepţie ce avea să înflorească şi să dea naştere unui fruct de nepreţuit – concepţia despre Obligaţia Socială.60

Dar cum s-a putut dezvolta o astfel de concepţie dintr-o convingere care, în sine, nu avea nicio legătură cu valorile etice? în sensul lui original şi literar, tabu pare să semnifice i

58 Cf. Marett, „îs Taboo a Negative Magic? *The Threshold of*

Religion, p. *84*.

59 Cf. F.B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (Londra, Methuen, 1902), p. 70

60 *Idem*, pp. 86 şi urm. Citat prin bunăvoinţa editurii Methuen & Co. Şi a executorilor testamentari ai lui F.B. Jevons.

doar un lucru care este delimitat – care au se află la acelaşi nivel cu lucrurile obişnuite, profane, inofensive. El este înconjurat de o atmosferă de teamă şi pericol. Acest pericol a fost descris adeseori ca fiind de natură supranaturală, dar nu este nicidecum de natură morală jDacă el este deosebit de alte lucruri, această deosebire nu înseamnă discriminare morală şi nu implică o judecată morală. Un om care comite o crimă devine tabu, dar acelaşi lucru este valabil şi pentru o femeie la naştere. „Impuritatea contagioasă" se extinde la toate sferele vieţii. O atingere a divinului este la fel de periculoasă ca şi o atingere a lucrurilor impure din punct de vedere fizic; sacrul şi oribilul se află la acelaşi nivel. „Profanarea sfinţeniei" produce aceleaşi rezultate ca şi „pângărirea impurităţii". Cel care atinge un cadavru devine impur; dar chiar şi un nou născut este tratat cu acelaşi sentiment de teamă. La anumite popoare, copiii erau consideraţi atât de tabu în ziua naşterii, încât nici nu puteau fi aşezaţi pe pământ. Şi ca urmare a principiului transmisibilităţii profanării originare, nu există nicio limită posibilă pentru propagarea ei. „Un singur lucru tabu", s-a spus, „poate profana întregul univers".61 În acest sistem nu există nicio umbră de responsabilitate individuală. Dacă un om comite o crimă, este însemnat nu numai el – familia lui, prietenii, întregul său trib poartă acelaşi însemn reprobativ. Ei sunt stigmatizaţi; ei participă la aceeaşi miasmă. Iar riturile de purificare corespund acestei concepţii. Abluţiunea trebuie să fie realizată numai prin mijloace fizice şi exterioare. Apa curgătoare poate curăţa întinarea crimei. Uneori păcatul este transferat unui animal, unui „tap ispăşitor", sau unei păsări, care zboară depărtându-se împreună cu el.62

61 Pentru materialul antropologic vezi Frazer, *The Golden Bough*, I, pp. 169 şi urm. şi partea a VI-a, *The Scapegoat*; Jevons, op. cit., cap. Vf-VIII.

62 Pentru alte detalii vezi Robertson-Smith, op. cit., nota G, pp. 427 şi urm.

I

Pentru toate religiile evoluate s-a dovedit a fi extrem de dificilă învingerea acestui sistem al unui tabuism foarte primitiv. Dar după multe eforturi, ele au reuşit să îndeplinească această sarcină. Pentru aceasta ele au avut nevoie de acelaşi proces de discriminare şi individualizare pe care am încercat să-l descriem mai sus. Primul pas necesar a fost acela de a găsi o linie de demarcaţie care separă sfera sacră de ceea ce este impur sau nenatural. Este aproape neîndoielnic că toate religiile semitice, la apariţia lor, s-au bazat pe un sistem de tabuuri foarte complicat. În investigaţiile sale asupra religiei semiţilor, W. Robertson-Smith declară că primele reguli semitice referitoare la sfinţenie şi impuritate nu pot fi distinse, la originea lor, de tabuurile primitive. Chiar şi în acele religii care se bazează pe motivele etice cele mai pure s-au menţinut multe trăsături care constituie o dovadă a unui stadiu mai timpuriu al gândirii religioase în care puritatea sau impuritatea erau înţelese într-un sens pur fizic. Religia lui Zoroastru, de exemplu, conţine multe prescripţii severe împotriva pângăririi elementelor fizice. A spurca elementul pur al focului prin atingerea unui cadavru sau a oricărui alt element impur este privit ca un păcat mortal. Este chiar o crimă readucerea focului într-o casă în care a murit un om, timp de nouă nopţi în vreme de iarnă, şi o lună de zile vara.63 Chiar pentru religiile evoluate a fost imposibilă neglijarea sau suprimarea tuturor acestor reguli şi rituri purificatoare. Ceea ce a putut fi modificat şi a trebuit să fie modificat în progresul gândirii religioase nu au fost tabuurile materiale însele, ci motivele care se aflau în spatele lor. În sistemul iniţial, aceste motive erau cu totul irelevante. Dincolo de tărâmul lucrurilor noastre obişnuite şi familiare se află un alt târâm, populat de forţe necunoscute şi de pericole necunoscute. Un lucru care aparţine acestui tărâm este marcat, dar ceea ce-i conferă un semn distinctiv special este distincţia în sine şi nu orientarea distincţiei. El poate fi tabu prin superioritatea sau prin inferioritatea lui, prin

63 Pentru alte detalii vezi Dhalla, op. cit., pp. 55, 221 şi urm.

virtutea sau viciul lui, prin perfecţiunea sau coruptibilitatea lui. La începuturile ei, religia nu îndrăzneşte să respingă tabuul însuşi, pentru că printr-un atac asupra sferei sacre ea ar fi riscat să-şi piardă propriul temei. Dar ea începe prin introducerea unui element nou.

„Faptul că toţi semiţii au reguli ale impurităţii şi ale sfinţeniei”, spune Robertson-Smith, că hotarul dintre cele două sfere este adeseori vag şi că prima, ca şi a doua prezintă concordanţa cea mai izbitoare în privinţa detaliilor cu *tabuurile* primitive, nu lasă nicio îndoială rezonabilă în ceea ce priveşte originea şi raporturile esenţiale ale ideii de sfinţenie. Pe de altă parte, faptul că semiţii (...) disting între ceea ce este sacru şi ceea ce este impur marchează un avans real faţă de primitivism. Toate tabuurile sunt inspirate de înfiorarea în faţa supranaturalului, dar există o mare diferenţă morală între măsurile de precauţie împotriva invaziei forţelor misterioase ostile şi măsurile de precauţie întemeiate pe prerogativa unui zeu binevoitor. Primele aparţin superstiţiei magice (...) care, fiind întemeiată numai pe teamă, acţionează doar ca un obstacol în faţa progresului şi ca un impediment pentru folosirea liberă a naturii de către energia şi hărnicia umană. Dar restricţiile impuse libertăţii individuale excesive care se datorează respectului pentru o forţă cunoscută şi binevoitoare aliată omului, oricât de banale şi absurde ne pot apărea în detaliile lor, conţin în ele principiile germinative ale progresului social şi ale ordinii morale.64

Pentru dezvoltarea acestor principii era absolut necesar să se facă o distincţie clară între violarea subiectivă şi cea obiectivă a legii religioase. Pentru sistemul primitiv de tabuuri, o astfel de distincţie este cu totul străină. Ceea ce contează aici este acţiunea în sine, nu motivul acţiunii. Pericolul de a deveni tabu este un pericol fizic. El se află cu totul dincolo de sfera puterilor noastre morale. Efectul este exact acelaşi în cazul unui act involuntar, ca şi în cazul unui act voluntar. Profanarea este în întregime impersonală şi este

64 Robertson-Smith, op. cit., pp. 143 şi urm.

transmisă pe o cale pur pasivă. Vorbind în general, semnificaţia unui tabu poate fi descrisă ca un fel de *noii me tangere* – el este de neatins, un lucru de care apropierea nu este uşoară. Modul sau intenţia apropierii nu contează. Un tabu poate fi transmis nu numai prin atingere, ci şi prin auz şi văz. Iar consecinţele sunt aceleaşi fie că eu privesc în mod deliberat un obiect considerat tabu, fie că îl zăresc în mod întâmplător şi involuntar. A fi văzut de către o persoană considerată tabu, de către un preot sau un rege este la fel de periculos ca şi a privi la ei.

(...) acţiunea tabuului este totdeauna mecanică; contactul cu

obiectul tabuizat comunică infectarea tabu la fel de sigur cum contactul cu apa comunică umezeala sau cum un curent electric transmite un şoc electric. Intenţiile celui care încalcă tabuul nu au niciun efect asupra acţiunii tabuului; acesta poate atinge din întâmplare, sau în folosul persoanei pe care o atinge, dar aceasta este tabuizată la fel de sigur şi în cazul în care motivul ei ar fi ireverenţios sau acţiunea ei ar fi ostilă. Starea sufletească a persoanelor sacre, mikadoul, şeful polinezian, preoteasa zeiţei Artemis Hymnia, nu modifică nici ea acţiunea mecanică a tabuului; atingerea lor sau aruncarea unei priviri către ei este la fel de fatală pentru prieten sau pentru duşman, pentru viaţa plantei ca şi pentru aceea a omului. Şi mai puţin contează încă moralitatea celui care încalcă tabuul; pedeapsa cade ca o ploaie şi asupra celui drept, şi asupra celui nedrept.65

Dar aici începe procesul lent pe care am încercat să-l desemnăm prin expresia „schimbarea de semnificaţie" a religiei. Dacă privim la dezvoltarea iudaismului, ne dăm seama cât de completă, şi de decisivă a fost această schimbare de semnificaţie. În cărţile profetice ale Vechiului Testament aflăm o direcţie de gândire şi simţire cu totul nouă. Idealul purităţii semnifică ceva cu totul diferit fată de toate concepţiile mitice anterioare. A căuta puritatea sau impuritatea într-un obiect, într-un lucru material, a devenit ceva imposibil. Chiar acţiunile omeneşti ca atare nu mai sunt privite

65 Jevons, op. cit., p. 91.

ca pure sau impure. Singura puritate care are o semnificaţie şi o demnitate religioasă este puritatea inimii.

Şi prin această primă distincţie suntem conduşi către alta, care nu este de mai mică importantă. Sistemul tabu impune omului nenumărate datorii şi obligaţii. Dar toate aceste datorii au un caracter comun. Ele sunt în întregime negative; ele nu includ niciun fel de ideal pozitiv. Unele lucruri trebuie să fie evitate; de la unele acţiuni trebuie să existe abţinere. Ceea ce aflăm aici sunt inhibiţii şi prohibiţii, şi nu cerinţe morale sau religioase. Pentru că ceea ce domină sistemul tabu este frica; iar frica ştie numai cum să interzică, nu cum să orienteze. Ea avertizează asupra pericolului, dar nu poate trezi în om nicio energie activă sau morală. Cu cât sistemul tabii se dezvoltă mai mult, cu atât mai mult ameninţă el să congeleze viaţa omului într-o pasivitate completă. El nu poate să mănânce sau să bea, nu poate să stea sau să

meargă. Chiar vorbirea devine obositoare; în fiecare cuvânt omul este ameninţat de pericole necunoscute. În Polinezia nu numai că este interzisă pronunţarea numelui unui şef sau al unei persoane decedate; dar chiar şi alte cuvinte sau silabe în care se întâmplă să apară numele respectiv nu pot fi folosite în conversaţia obişnuită. Acesta este punctul în care religia, în dezvoltarea ei, a aflat o sarcină nouă. Dar problema pe care a trebuit s-o înfrunte a fost extrem de dificilă şi într-un anumit sens ea părea să fie insolubilă. În ciuda tuturor defectelor lui evidente, sistemul tabu a fost singurul sistem de restricţii şi obligaţii sociale care fusese descoperit de către om. El a fost piatra de temelie a întregii ordini sociale. Nu există niciun sector al vieţii sociale care să nu fi fost reglementat și guvernat de către tabuuri speciale. Relaţia dintre conducători şi supuşi, viaţa politică, viaţa sexuală, viaţa de familie nu posedau o altă legătură, și nu una mai sacră. Același lucru este valabil pentru întreaga viaţă economică. Chiar şi proprietatea, la adevărata ei origine, pare să fie o instituţie de tip tabu. Prima modalitate de a lua în stăpânire un lucru sau o persoană, de a ocupa o bucată de pământ sau de a face logodnă cu o femeie este de a le marca printr-un semn tabu. Pentru religie a fost imposibil să abroge

acest sistem complex de interdicţii. A-l înlătura ar fi însemnat anarhie totală. Şi totuşi marii dascăli religioşi ai omenirii au aflat un impuls nou plecând de la care întreaga viaţă a omului a fost orientată într-o nouă direcţie. Ei au descoperit în ei înşişi o forţă pozitivă, o forţă nu de inhibiţie, ci de inspiraţie şi aspiraţie. Ei au preschimbat supunerea pasivă într-un sentiment religios activ. Sistemul tabu ameninţă să facă din viaţa omului o povară care până la urmă devine insuportabilă. Întreaga existenţă a omului, fizică şi morală, este înăbușită sub presiunea continuă a sistemului. Acesta este punctul în care intervine religia. Toate religiile etice evoluate – religia profeţilor lui Israel, zoroastrismul, creştinismul – își propun o sarcină comună. Ele îi uşurează pe oameni de sarcina intolerabilă a sistemului tabu; dar ele identifică, pe de altă parte, Un sens mai profund al obligaţiei religioase care, în loc de a fi o restricţie sau o constrângere, este expresia unui nou ideal pozitiv al libertăţii umane.

VIII *Limbajul*

I

Limbajul şi mitul sunt înrudite de aproape. Pe treptele timpurii ale culturii umane, legătura lor este atât de strânsă şi cooperarea atât de evidentă, încât separarea lor este aproape imposibilă. Ele sunt două vlăstare ale uneia şi aceleiaşi rădăcini. În clipa în care îl întâlnim pe om, îl întâlnim în posesia facultăţii de a vorbi şi sub influenta funcţiei creatoare de mituri. Pornind de aici, pentru o antropologie filosofică este tentantă aducerea acestor două caracteristici specific umane sub o categorie comună. Încercări în această direcţie au fost făcute adeseori. F. Max Müller a dezvoltat o teorie curioasă prin care mitul era explicaf doar ca un produs secundar al limbajului. El a privit mitul ca pe un fel de boală a spiritului uman, a cărei cauză trebuie căutată în facultatea vorbirii. Limbajul este, prin însăşi natura şi esenţa lui, metaforic. Incapabil să descrie lucrurile în mod direct, el recurge la moduri indirecte de descriere, la termeni ambigui şi echivoci. Această inerentă ambiguitate a limbajului este cea căreia, după Max Müller, mitul îi datorează originea şi în care şi-a găsit totdeauna hrana spirituală. „Problema mitologiei", considera Müller, a devenit de fapt o problemă de psihologie, şi, întrucât spiritul nostru devine obiectiv pentru noi în principal prin intermediul limbajului, problema mitologiei a devenit o problemă a ştiinţei limbajului. Acest fapt va explica de ce (...) am numit [mitul] o boală a limbajului mai curând decât a gândirii. (...) Limbajul şi gândirea sunt inseparabile, şi (...) o boală a limbajului este, prin urmare, acelaşi lucru cu o boală a gândirii (...). A-l reprezenta pe Zeul suprem comiţând tot felul de crime, fiind înşelat de către oameni, fiind supărat pe soţia lui şi violent cu copiii săi este cu siguranţă o dovadă de boală, de o condiţie neobişnuită a gândirii sau, pentru a vorbi mai clar, dovadă a unei demenţe adevărate. (...) Este un caz de patologie mitologică. (...)

Limbajul foarte vechi este un instrument dificil de mânuit, în special în scopuri religioase. În cadrul limbajului omenesc este imposibilă exprimarea ideilor abstracte fără ajutorul metaforei, şi nu înseamnă a spune prea mult afirmând că întregul dicţionar al religiei străvechi este alcătuit din metafore. (...) Aici se află o sursă permanentă de confuzii, din care multe şi-au păstrat locul în religia şi mitologia lumii antice.1

Dar considerarea unei activităţi umane fundamentale ca o pură monstruozitate, ca un fel de boală mintală, cu greu poate trece proba

unei interpretări adecvate a ei. Nu avem nevoie de astfel de teorii bizare şi exagerate pentru a vedea că pentru spiritul primitiv mitul şi limbajul sunt, cum se spune, fraţi gemeni. Ambele se sprijină pe o experienţă a omenirii foarte generală şi foarte timpurie, o experienţă de natură mai curând socială decât fizică. Cu mult timp înainte ca un copil să înveţe a vorbi, el a descoperit altejnijloace de comunicare cu alte persoane, mai simple. Ţipeteledatorate „disconfortului, durerii sau foamei, fricii sau spaimei, pe care le găsimpeste tot în lumea organică încep să capete o nouă formă. Ele nu mai sunt simple reacţii instjntrivp, înirî* sunt

deliberat Atunci când i foljslie îndj

este lăsat singur, copilul cere, prin sunete mai mult sau mai puţin articulate, prezenţa doicii sau a mamei, şi el devine conştient că aceste cereri au efectul dorit. Omul primitiv transferă această primă experienţă socială elementară asupra totalităţii naturii. Pentru el natura şi societatea nu numai că sunt unite între ele prin legăturile cele mai strânse; ele

1 F. Max Müller, *Contributions to the Science of Mythology* (London, Longmans, Green & Co., 1897), I, pp. 68 şi urm., şi *Lectures on the Science of Religion* (New York, Charles Scribner's Sons, 1893), pp. 118 şi urm.

formează un întreg coerent şi ale cărui părţi nu pot fi distinse una de alta. Nicio linie de demarcaţie precisă nu separă cele două domenii. Natura însăşi nu este" altceva decât o mare societate – societatea vieţii. Din acest punct de vedere putem înţelege cu uşurinţă întrebuinţarea şi funcţia specifică a cuvântului magic. Credinţa în magie se bazează pe o convingere profundă în solidaritatea vieţii.2 Pentru spiritul primitiv, puterea socială a cuvântului, experimentată în nenumărate cazuri, devine o forţă naturală şi chiar supranaturală. Omul primitiv se simte înconjurat de tot felul de pericole vizibile şi invizibile. El nu poate spera să învingă aceste pericole doar prin mijloace fizice. Pentru el universul nu este un lucru mort sau tăcut; el poate auzi şi înţelege. De aceea, dacă se apelează la ele de o manieră cuvenită, forţele naturii nu pot refuza ajutorul lor. Nimic nu rezistă cuvântului magic, *carmina vei coelo possunt deducere lunam*.

Atunci când omul a început să-şi dea seama pentru prima dată că această încredere era zadarnică – că natura era implacabilă nu

pentru că se opunea îndeplinirii cerinţelor lui, ci pentru că nu înţelegea limbajul său – descoperirea trebuie să fi fost pentru el ca un şoc. În acest moment critic, el a trebuit să înfrunte o problemă nouă care marchează un punct de cotitură şi o criză în viaţa lui intelectuală şi morală. De

ţ atunci înainte, omul trebuie să se fi aflat într-o adâncă solitudine, expus unor sentimente de totală sinavătate şi disperare absolută. El ar fi învins cu greutate aceste sentimente dacă nu ar fi dezvoltat o forţă spirituală nouă care a barat calea magiei, dar în acelaşi timp a deschis un alt drum, mai promiţător. Orice speranţă de a supune natura cu ajutorul cuvântului magic fusese zădărnicită. Dar ca o consecinţă, omul a început să vadă legătura dintre limbaj şi *a* realitate într-o lumină diferită. Funcţia magică a cuvântului a fost eclipsată şi înlocuită prin funcţia lui semantică. Cuvântu' nu mai este înzestrat cu puteri magice; el nu mai are o

’2 Vezi *supra*, cap. VII, pp. 1 i7 – 123.

* „Cuvintele magice pot coborî şi luna de pe cer”, vers din Virgiliu; în limba iatină, în original. (*N.t*)

Influenţă fizică sau supranaturală imediată. El nu poate schimba natura lucrurilor şi nu poate constrânge voinţa zeilor sau demonilor. Totuşi el nu este nici lipsit de semnificaţie, nici lipsit de putere. El nu este doar un simplu *flatus vocis*, un simplu suflu de aer. Trăsătura decisivă nu este caracterul lui fizic, ci caracterul logic. Din punct de vedere fizic, cuvântul poate fi considerat ca fiind neputincios, dar din punct de vedere logic, el este ridicat la un rang superior, de fapt la rangul cel mai înalt. *Logos-ul* devine principiul universului şi primul principiu al cunoaşterii umane.

Această tranziţie a avut loc în cadrul filosofiei greceşti, la începuturile ei. Heraclit aparţine încă acelei clase de gânditori greci care în *Metafizica* lui Aristotel sunt numiţi „vechii fiziologi” (oi ocpxaâoi <în) cu. bta) 70 i). Întregul lui interes se concentrează asupra lumii fenomenale. El nu admite că deasupra lumii fenomenale, lumea „devenirii”, există o sferă superioară, o ordine ideală sau eternă a „existentei” pure. Totuşi, el nu se mulţumeşte cu simplul *fapt* al schimbării; el caută *principiul* schimbării. Conform lui Heraclit, acest principiu nu poate fi aflat într-un lucru material. Nu lumea materială, ci lumea umană este cheia unei interpretări corecte a ordinii cosmice.

În această lume umană facultatea vorbirii ocupă un loc central. Trebuie, prin urmare, să înţelegem ce înseamnă vorbirea, pentru a înţelege „semnificaţia” universului. Dacă nu reuşim să găsim această apropiere – apropiere prin intermediul limbajului, mai curând decât prin intermediul fenomenelor fizice – nu găsim poarta de intrare în filosofie. Chiar şi în gândirea lui Heraclit, cuvântul, Logos-ul, nu este doar un fenomen antropologic. El nu este îngrădit în limitele strâmte ale lumii noastre omeneşti, întrucât el posedă un adevăr cosmic universal. Dar, în loc să fie o foită magică, cuvântul este înţeles în funcţia lui semantică şi simbolică. „Nu ascultaţi de mine”, scrie Heraclit, „ci de cuvânt, şi recunoaşteţi că toate lucrurile sunt unul”.

Gândirea greacă timpurie a trecut astfel de la o filosofie a naturii la o filosofie a limbajului. Dar aici ea a întâlnit dificultăţi noi şi serioase. Nu există poate nicio problemă mai tulburătoare şi controversată decât „semnificaţia semnrfi

ESEU DESPRE OM

caţiei”.3 Chiar şi în zilele noastre, lingvişti, psihologi şi filosofi împărtăşesc puncte de vedere foarte diferite asupra acestui subiect. Filosofia antică nu s-a putut ocupa serios, în mod direct, de această problemă complicată în toate aspectele ei. Ea a putut oferi doar o soluţie provizorie. Această soluţie se baza pe un principiu care, în gândirea greacă timpurie, era general acceptat şi care părea să fie stabilit cu certitudine. Toate diferitele şcoli – fiziologiştii ca şi diaâec-ticienii – plecau de la presupunerea că faptul cunoaşterii ar fi inexplicabil fără o identitate între subiectul cunoscător şi realitatea cunoscută. Idealismul şi realismul, deşi se deosebeau în aplicarea acestui principiu, erau de acord în recunoaşterea adevărului lui. Parmenide declara că noi nu putem separa existenţa de gândire7 întrucât ele formează un tot Filosofii naturii înţelegeau şi interpretau această identitate într-un sens strict material. Dacă analizăm natura omului, găsim aceeaşi combinaţie de elemente, ca pretutindeni în lumea fizică. Întrucât microcosmosul este o replică a macro-cosmosului, el face posibilă cunoaşterea acestuia din urmă. Pentru că, spune Empedocle, „noi vedem Pământul cu ajutorul pământuâul, şi Apa cu ajutorul apei; prin mijlocirea aerului vedem noi Aerul străveziu, prin mijlocirea focului, Focul distrugător. Prin dragoste vedem Dragostea, iar Ura o vedem prin intermediul urii cumplite”. 4

Acceptând această teorie generală, care este „semnificaţia semnificaţiei”? în primul şi în primul rând, semnificaţia trebuie să fie explicată în termeni ai existenţei; pentru că existenta, sau substanţa, este categoria cea mai universală care leagă” şi uneşte la un loc adevărul de realitate. Un cuvânt nu ar putea „semnifica” un lucru dacă nu ar exista cel puţin o identitate parţială între ele. Legătura dintre simbol şi obiectul său trebuie să fie una naturală şi nu una pur con

3 Vezi C.K. Ogden şi LA. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923; ed. a 5-a, New York, 1938)”.

4 Empedocle, fragmentul 335. Vezi John Bumet, *Early Greek Philosophy* (Londra şi Edinburgh, A. & C. Black, 1892), cartea a II-a, p. 232.

venţională. Fără o astfel de legătură naturală un cuvânt al limbajului omenesc nu şi-ar putea îndeplini sarcina; el ar deveni ininteligibil. Dacă admitem această ipoteză, care îşi are originea mai curând într-o teorie generală a cunoaşterii decât într-o teorie a limbajului, suntem confruntaţi imediat cu doctrina onomatopeică. Această doctrină pare a fi în stare ea singură să umple lacuna dintre nume şi lucruri. Pe de altă parte, această punte peste prăpastie ameninţă să se prăbuşească la prima noastră încercare de a o folosi. Pentru Platon a fost suficientă dezvoltarea tezei onomatopeice cu toate consecinţele ei pentru a o respinge. În dialogul platonician *Cratil*, Socrate acceptă teza în felul său ironic. Dar această aprobare este destinată doar să o distrugă prin propria absurditate pe care o conţine. Explicaţia pe care o dă Platon teoriei după care orice limbaj îşi are originea în imitarea sunetelor sfârşeşte într-o parodie şi într-o caricatură... Cu toate acestea, teza onomatopeică a prevalat multe secole. Chiar în literatura recentă ea nu dispare câtuşi de puţin definitiv, deşi ea nu mai apare în aceleaşi forme naive ca în dialogul Cratil al lui Platon.

Obiecţia evidentă la această teză este faptul că, atunci când analizăm cuvintele vorbirii curente, în majoritatea cazurilor ne vine foarte greu să descoperim pretinsa similitudine între sunete şi obiecte. Această dificultate ar putea fi înlăturată, totuşi, arătând că limbajul omenesc a fost supus, încă de la început, schimbării şi decăderii. Drept urmare, nu ne putem mulţumi cu starea lui prezentă. Trebuie să urmărim termenii pe care-i folosim până la originile lor dacă vrem să

descoperim legătura care-i uneşte cu obiectele corespunzătoare. De la cuvintele derivate trebuie să ne întoarcem la cuvintele iniţiale; trebuie să descoperim etimonul, forma adevărată şi originară a fiecărui termen. Conform acestui principiu, etimologia devine nu numai punctul central al lingvisticii, ci, de asemenea", una din cheile de boltă ale filosofiei limbajului. Iar primele etimologii folosite de către gramaticienii şi filosofii greci nu sufereau de niciun fel de scrupule teoretice sau istorice. Nicio etimologie bazată pe

ESEU DESPRE OM

principii ştiinţifice nu a apărut înaintea primei jumătăţi a secolului al XIX-lea.5 Până în această perioadă totul era posibil, şi erau admise cu dragă inimă explicaţiile cele mai fantastice şi mai bizare. Alături de etimologiile pozitive, existau faimoasele etimologii negative de tipul *lucus a non lucendo** Atâta timp cât astfel de scheme şi-au păstrat valabilitatea, teoria legăturii naturale dintre nume şi lucruri părea să fie justificabilă şi uşor de susţinut din punct de vedere filosofic.

Dar existau alte consideraţii generale care militau de la început împotriva acestei teorii. Sofiştii greci erau, într-un anumit sens, discipolii lui Heraclit. În dialogul său *Theaitetos*, Platon a mers atât de departe încât să susţină că teoria sofistică a cunoaşterii nu avea nicio pretenţie la originalitate. El o considera un rezultat şi o consecinţă a doctrinei heraclitiene a „curgerii tuturor lucrurilor". Totuşi, exista o diferenţă imposibil de înlăturat între Heraclit şi sofişti. Pentru cel dintâi, Logos-ul era un principiu metafizic universal. El poseda un adevăr general, o validitate obiectivă. Dar sofiştii nu mai admit acel „cuvânt divin" pe care Heraclit îl considera originea şi primul principiu al tuturor lucrurilor, al ordinii cosmice morale. Antropologia, nu metafizica, joacă rolul conducător în teoria limbajului. Omul a devenit centrul universului. Conform maximei lui Protagoras, „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce există, cum că există, şi a celor ce nu există, cum că nu există". Căutarea vreunei explicaţii a limbajului în lumea obiectelor fizice este, prin urmare, zadarnică şi rară nicio valoare. Sofiştii aflaseră o abordare nouă şi mult mai simplă a limbajului omenesc. Ei au fost primii care au tratat lingvistica şi problemele gramaticale într-un mod sistematic.

5 Cf. A.F. Port, *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indo-germanischen Sprachen* (1833 şi urm.).

— Această „etimologie” celebră aparţine retorului şi pedagogului roman Quintilian (c. 35 – 96 p. Chr.) El deriva termenul latin *lucus*, „dumbravă sacră”, din cuvântul *lux*, „lumină”, întrucât în dumbravă „nu există nici*un fel* de lumină”. Cf. John P. Hughe, *The Science el Language*. *An Introduction to Lingvistics*, Random House, New York, 1967, p. 47. (*N.t.*)

LIMBAJUL 161

Dar ei nu se ocupau de aceste probleme într-un sens strict teoretic. O teorie a limbajului avea de îndeplinit alte sarcini, care erau şi mai urgente. Ea trebuia să ne înveţe cum să vorbim şi să acţionăm în lumea noastră socială şi politică prezentă. În viaţa Atenei din secolulu al V-lea, limbajul devenise un instrument pentru scopuri definite, concrete, practice. El era arma cea mai puternică în marile bătălii politice. Nimeni nu putea spera să joace un rol conducător tară acest instrument. Folosirea lui într-un mod potrivit, îmbunătăţirea şi afinarea lui continuă erau de o importanţă vitală. În acest scop, sofiştii au creat o nouă ramură a cunoaşterii. Retorica, nu gramatica sau etimologia, a devenit preocuparea lor principală. În definiţia dată de ei înţelepciunii (*sophia*), retorica păstrează o poziţie centrală. Toate disputele în legătură cu „adevărul” sau „corectitudinea” (opGOTnq) termenilor şi numelor devin superficiale şi de prisos. Termenii nu au menirea de a exprima natura lucrurilor. Ei nu au niciun fel de corelate obiective. Sarcina lor adevărată nu este de a descrie lucruri, ci de a trezi sentimente umane; nu doar de a exprima idei sau gânduri, ci de a îndemna pe oameni la anumite acţiuni.

Până acum am ajuns la o concepţie triplă despre funcţia şi valoarea limbajului: una mitologică, una metafizică şi una pragmatică. Dar toate aceste explicaţii se dovedesc, într-un anumit sens, alături de ţintă, pentru că ele nu reuşesc să remarce una din trăsăturile cele mai izbitoare ale limbajului. Cele mai elementare enunţuri omeneşti nu se referă la lucruri fizice, şi nici nu sunt semne pur arbitrare. Lor nu li se aplică alternativa (pucei ov sau Oeoet ov. Ele sunt „naturale”, nu „artificiale”; dar ele nu au nicio legătură cu natura obiectelor exterioare. Ele nu depind de o simplă convenţie, de un obicei sau de o obişnuinţă; ele au rădăcini mult mai adânci. Ele sunt expresii involuntare ale sentimentelor omeneşti, interjecţii şi exclamaţii. Nu a fost un accident faptul că această teorie interjecţiorfală a fost introdusă de către un

* „în mod natural sau prin convenţie"; în limba greacă, în original. (*N.t.*)

6 Vezi August Schleicher, *Die Sprachwissenschaft* (Weimar, 1873).

Darwin sche Theoric und clic naturalist, cel mai mare om de ştiinţă printre gânditorii greci Democrit a fost primul care a propus teza că vorbirea omenească îşi are originea în anumite sunete cu un caracter pur emoţional. Mai târziu, acelaşi punct de vedere a fost susţinut de către Epicur şi Lucreţiu, bazându-se pe autoritatea lui Democrit. Ea a avut o influentă permanentă asupra teoriei limbajului. Târziu, în secolul al XVIII-lea, ea apare încă, în aproape aceeaşi formă, la gânditori ca Vico şi Rousseau. Din punct de vedere ştiinţific este uşor de înţeles marele avantaj al acestei teze interjecţionale. Aici, se pare, nu trebuie să ne sprijinim numai pe speculaţie. Am descoperit câteva fapte verificabile, iar aceste fapte nu se restrâng la sfera umană. Vorbirea omenească poate fi redusă la un instinct fundamental implantat de către natură în toate creaturile vii. Ţipetele violente – de frică, de furie, de durere sau de bucurie – nu constituie o însuşire specifică a omului. Le aflăm. peste tot în lumea animală. În felul acesta, nimic nu a fost mai verosimil decât să se urmărească faptul social al vorbirii până la cauza lui biologică generală. Dacă acceptăm teza lui Democrit şi a discipolilor săi-semantica încetează să mai fie un domeniu separat; ea devine o ramură a biologiei şi fiziologiei.

Şi totuşi, teoria interjecţională nu a putut ajunge la maturitate până ce biologia însăşinu-şi aflase o nouă bază ştiinţifică. Nu era suficientă punerea în legătură a vorbirii umane cu anumite fapte biologice. Legătura trebuia să fie întemeiată pe un principiu universal. Un astfel de principiu a fost oferit de principiul evoluţiei. Atunci când a apărut cartea lui Darwin, ea a fost salutată cu cel mai mare entuziasm nu numai de către oameni de ştiinţă şi filosofi, ci şi de către lingvişti. August Schleicher, ale cărui prime scrieri îl arătau ca pe un adept şi discipol al lui Hegel, a devenit un prozelit al lui Darwin.6 Darwin însuşi îşi tratase subiectul strict din punctul de vedere al unui naturalist. Totuşi, metoda lui generală era uşor de aplicat la fenomenele lingvistice şi chiar *limbajul*

n acest domeniu el părea să deschidă o cale neexplorată. În lucrarea *The expiession of the emotions in Man and Animals*, Darwin

arătase că sunetele sau actele expresive sunt dictate de anumite nevoi biologice şi sunt folosite conform unor leg FTS – câogice precise. Abordată din acest unghi, vechea enigmă a originii limbajului putea fi tratată de o manieră strict empirică şi ştiinţifică. Limbajul omenesc înceta să fie „un stat în stat" şi devenea în felul acesta un dar natural general.

„Rămânea, totuşi, o dificultate fundamentală. Creatorii teoriilor biologice despre originea limbajului nu au reuşit să vadă pădurea din cauza copacilor. Ei au plecat de la presupunerea că o cale directă ducea de la interjecţie la vorbire. Dar asta înseamnă a lua drept adevărat ceea ce trebuie abia demonstrat, şi nu o rezolvare a problemei. Ceea ce avea nevoie de explicaţie nu era simplul fapt al vorbirii, ci structura graiului omenesc. O analiză a acestei structuri dezvăluie o diferenţă radicală între limbajul emoţional şi cel articulat Aceste două tipuri nu se află la acelaşi nivel. Chiar dacă ar fi posibil să le unim din punctul de vedere al originii, trecerea de la un tip la opusul lui trebuie să rămână mereu, din punct de vedere logic, o *metabasis eis alo genos*, o tranziţie de la un gen la altul. După câte pot să-mi dau seama, nicio teorie biologică nu a reuşit să şteargă această distincţie logică şi structurală. Nu dispunem de niciun fel de date psihologice care să ateste faptul *că* vreun animal ar fi trecut vreodată graniţa care separă limbajul articulat de cel emoţional. Așa-numitul „limbajanimal rămâne mereu cu totul subiectiv; el exprimă anumite stări senzoriale, dar nu desemnează sau nu descrie obiecte.7 Pe de altă parte, nu există mei o dovadă istorică prin care să se ateste ciiccnul, chiar pe treptele cele mai de jos ale culturii sale, a fost redus la un limbaj pur emoţional sau la limbajul gesturilor. Dacă dorim să urmăm o metodă strict empirică, trebuie să excludem o astfel de presupunere ca fiind, dacă nu cu totul improbabilă, cel puţin îndoielnică şi ipotetică.

7 Vezi aceste puncte de vedere ale lui W. Koehler şi G. Revesz citate mai sus, cap. II, p. 49.

De fapt, o examinare mai atentă a acestor teorii ne conduce totdeauna într-un punct în care adevăratul principiu pe care ele se sprijină devine discutabil. După câţiva paşi. făcuţi în sensul acestui argument, apărătorii acestor teorii sunt obligaţi să admită şi să sublinieze aceeaşi diferenţă pe care la prima privire ei păreau s-o respingă sau cel puţin s-o minimalizeze. Pentru a ilustra acest fapt voi

alege două exemple concrete, primul luat din lingvistică, al doilea din literatura psihologică şi filosofică. Otto Jespersen a fost poate ultimul lingvist modern care „a. păstrat un interes profund pentru vechea problemă a originii limbajului. El nu a negat faptul că toate soluţiile precedente ale problemei fuseseră cu totul inadecvate; în realitate el era convins că descoperise o metodă 4 iouă care oferea promisiunea unui succes mai bun. „Metoda pe care o recomand”, afirmă Jespersen, şi pe care o întrebuinţez primul în mod consecvent este aceea de a urmări limbajul nostru modern înapoi în timp atât de departe cât ne vor permite istoria şi materialele de care dispunem. (...) Dacă prin acest proces ajungem în final la sunete rostite de un asemenea fel încât nu mai pot fi numite un limbaj adevărat, ci ceva precedent limbajului – atunci problema va fi fost rezolvată; pentru că transformarea este un proces pe care-L înţelegem, pe când o creaţie din nimic nu poate fi înţeleasă niciodată de către mintea omenească.

Conform acestei teorii, o astfel de transformare a avut loc atunci când enunţurile umane, care la început nu erau altceva decât strigăte Emoţionale sau poate fraze muzicale, erau întrebuinţate ca nume. Ceea ce la început fusese un amestec de sunete lipsite de semnificaţie, a devenit în felul acesta dintr-odată un instrument de gândire. De exemplu, o combinaţie de sunete intonate pe o anumită melodie şi folosite într-un cântec de triumf asupra unui duşman invms şi ucis putea fi transformată într-un nume propriu pentru acel „eveniment deosebit sau chiar pentru omul care l-a ucis pe inamic. Iar dezvoltarea putea avea loc acum printr-un

LIMBAJUL

transfer metaforic al expresiei asupra unor situaţii similare.8 Totuşi, tocmai acest „jraasfer metaforic” este cel care conţine în rezumat întreaga noastră problemă. Un astfel de transfer înseamnă că expresii sonore, care până atunci fuseseră simple ţipetedescărcări involuntare ale unor emoţii puternice, îndeplineau o sarcină cu totul nouă. Ele erau întrebuinţate ca simboluri transmiţând o anumită semnifi

?...

caţie. Jespersen însuşi citează o observaţie a lui Benfey conform căreia între interjecţie şi cuvânt există o „distantă

ST”.

suficient de mare pentru a ne permite să spunem că interjecţia

este negaţia limbajului; pentru că interjecţia este folosită doar atunci când cineva fie că nu poate, fie că nu vrea să vorbească. În opinia lui Jespersen, limbajul apare atunci când „comunicativul are prioritate faţă de exclamativ”. Acest adevărat pas nu este, totuşi, explicat, ci doar presupus de această teorie.

Aceeaşi critică este valabilă pentru teza dezvoltată în cartea lui Grace de Laguna, *Speech. Its Function and Development*. Aici găsim 6 expunere mult mai detaliată şi mai elaborată a problemei. Conceptele cam fantastice pe care le găsim uneori în cartea lui Jespersen sunt eliminate. Tranziţia de la strigăt la vorbire este descrisă ca un proces de concretizare graduală. Calităţile afective primitive ataşându-se de situaţie ca un întreg se diversifică şi în acelaşi timp se disting de trăsăturile percepute ale situaţiei. „... apar *obiecte* care sunt mai curând cunoscute decât simţite. (...). În acelaşi timp, această condiţionare sporită capătă o formă sistematică (...) La sfârşit (...) apare ordinea obiectivă a realităţii şi lumea devine cu adevărat cunoscută”. 9 Această concretizare şi sistematizare este, într-adevăr, sarcina principală şi cea mai importantă a limbajului omenesc-Dar

8 Această teorie a fost propusă mai întâi de către Jespersen în *Progress în Language* (Londra, 1894). Vezi, de asemenea, lucrarea lui, *Language, ItsNature, Development and Origin* (Londra şi New York, 1922), pp. 418, 437 şi urm.

Grace de Laguna, *Speech. Its Function and Development* (New Haven, Yale University Press, 1927), pp. 260 şi urm.

nu reuşesc să văd cum o teorie pur interjecţională poate explica acest pas decisiv. Iar în explicaţia profesorului de Laguna prăpastia dintre interjecţii şi nume-nu a fost depăşită; dimpotrivă, în acest caz ea iese la iveală în modul cel mai clar. Este un fapt remarcabil că acei autori care, în general vorbind, au fost înclinaţi să creadă că limbajul s-a dezvoltat dintr-o stare de interjecţii pure au fost conduşi la concluzia că, la urma urmei, diferenţa dintre interjecţii şi nume este mult mai mare şi mai remarcabilă decât identitatea presupusă de ei. Gardiner, de exemplu, începe cu afirmaţia că între limbajul omenesc şi cel animal există o „omogenitate esenţială”. Dar, dezvoltându-şi teoria, el trebuie să admită că între limbajul animal şi vorbirea omenească,

este o diferenţă atât de importantă încât eclipsează aproape omogenitatea esenţială.10 Similitudinea aparentă este de fapt o legătură materială care nu exclude, ci, dimpotrivă, accentuează eterogenitatea formală, funcţională.

Problema originii limbajului a exercitat, din toate timpurile, o fascinaţie neobişnuită asupra spiritului omenesc. Odată cu primele sclipiri ale intelectului său, omul a început să-şi pună întrebări în legătură cu această problemă. În multe basme mitice ni se spune cum omul a învăţat să vorbească chiar de la Dumnezeu. sau cu-sprijinul învăţătorului divin. Acest interes pentru originea limbajului este uşor de înţeles dacă acceptăm primele premise ale gândirii mitice. Mitul nu cunoaşte niciun alt mod de explicaţie decât să se întoarcă la trecutul îndepărtat şi să deducă starea prezentă a lumii fizice şi umane din acest stadiu originar al lucrurilor. Totuşi, este surprinzător şi paradoxal să aflăm aceeaşi tendinţă prevalând încă în gândirea filosofică-şi aici, timp de multe secole, problema referitoare la aspectul, sistemaţie a fost pusăjn

10 Alan H. Gardiner, *The Theory of Speech and Language* (Oxford, 1932), pp. 118 şi urm.

umbră de către aceea referitoare la origine. A existat părerea că ar fi o concluzie dinainte acceptată faptul că, problema originii o dată acceptată, celelalte probleme îi vor urma exemplul imediat. Dintr-un purilt de vedere epistemologic general, aceasta era, totuşi, o presupunere nejustificată. Teoria cunoaşterii ne-a învăţat că trebuie să tragem tot –, deauna p linie de demarcaţie clară între problemele genetice şi cele sistematice. Confundarea acestor două tipuri este amăgitoare şi periculoasă. Cum se face. că această maximă metodologică, ce în alte domenii ale cunoaşterii pare să fie admisă cu fermitate, a fost uitată în cazul preocupărilor cu probleme lingvistice? Desigur, ar fi fost de cel mai mare interes şi importantă să fim în posesia tuturor dovezilor istorice privitoare la limbaj – să fim în stare a răspunde la întrebarea dacă toate limbile din lume derivă dintr-un trunchi comun sau au rădăcini diferite şi independente, şi să fim în stare să trasăm pas cu pas dezvoltarea idiomurilor şi tipurilor lingvistice individuale. Şi totuşi, toate acestea nu ar fi suficiente pentru a rezolva problema fundamentală a filosofiei limbajului. În filosofie nu ne putem mulţumi cu simplul flux al lucrurilor şi cu cronologia

evenimentelor. Aici trebuie să acceptăm mereu, într-un anumit sens, definiţia platoniciană conform căreia cunoaşterea filosofica este o cunoaştere a „existenţei”, nu a purei „deveniri”. Desigur, limbajul nu are nicio existenţă în afara timpului şi dincolo de acesta; el nu aparţine tărâmului ideilor eterne. Schimbarea – schimbarea fonetică, analogică, semantică – este un element esenţial al limbajului. Cu toate acestea, studiul tuturor acestor fenomene nu este suficient pentru a ne face să înţelegem funcţia generală a limbajului. Pentru analiza fiecărei forme simbolice suntem dependenţi de datele istorice. Problema privitoare la ceea ce „sunt” mitul, religia, arta, limbajul nu poate afla un răspuns de o manieră pur abstractă, printr-o definiţie logică. Pe de altă parte, atunci când studiem religia, arta şi limbajul dăm totdeauna peste probleme structurale generale aparţinând unui tip diferit de cunoaştere. Aceste probleme trebuie să fie tratate în mod separat; ele nu pot fi abordate şi nu pot fi rezolvate doar cu ajutorul investigaţiilor istorice.

ESEU DESPRE OM

În secolul al XIX-lea exista încă o opinie curentă şi general acceptată – aceea că istoria este singura cheie pentru un studiu ştiinţific al vorbirii omeneşti. Toate realizările importante ale lingvisticii vin din partea unor învăţaţi al căror interes istoric a prevalat într-un asemenea grad încât aproape excludea orice altă tendinţă de gândire. Jakob Grimm a pus primele baze ale unei gramatici comparative a limbilor germanice. / Gramatica comparativă a limbilor indo-europene a foştinaugurată de către Bopp şi Port şi perfecţionată de către A. Schleicher, Karl Brugmann şi B. Delbrück. Primul care a ridicat problema istoriei lingvistice a fost Hermann Paul. El era pe deplin conştient de faptul că cercetarea istorică singură nu poate rezolva toate problemele vorbirii omeneşti. El a insistat asupra faptului că cunoaşterea istorică are totdeauna nevoie de o completare prin cunoaşterea de ordin sistematic. Fiecărui domeniu al cunoaşterii istorice, afirma el, îi corespunde o ştiinţă care se ocupă de condiţiile generale în care evoluează obiectele istorice şi examinează acei factori care rămân invariabili de-a lungul tuturor schimbărilor pe care le cunosc fenomenele umane.11 Secolul al XIX-lea a fost nu numai un secol al istoriei, ci şi unul al psihologiei. Prin urmare, era cu totul firesc să se presupună – faptul apare chiar ca de la sine înţeles – că principiile istoriei lingvistice trebuiau să fie căutate în domeniul

psihologiei. Acestea au fost cele două pietre de temelie fundamentale ale studiilor lingvistice. „Paul şi majoritatea contemporanilor săi”, scrie Leonard Bloomfield

s-au ocupat numai de limbile indo-europene şi, din cauza neglijării problemelor descriptive, au refuzat să se ocupe de limbile a căror istorie era necunoscută. Această limitare i-a împiedicat să cunoască tipurile de structuri gramaticale străine, care le-ar fi deschis ochii asupra faptului că nici trăsăturile fundamentale ale gramaticii indo-europene (...) nu sunt câtuşi de puţin universale pentru vorbirea omenească. (...) Alături de marele fluviu al cercetării istorice curgea, totuşi, un şuvoi mic dar rapid al cercetării

11 Herman Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Halle, 1880), cap.l. Trad. engl. de H.A. Strong (Londra, 1889).

lingvistice generale. (...) Unii cercetători au văzut din ce în ce mai limpede legătura naturală dintre studiile descriptive şi cele istorice. (...) Fuzionarea acestor două curente de cercetare a pus în evidenţă câteva principii care nu erau evidente pentru marii savanţi în „omeniul indo-europenismului din secolul al XIX-lea. (...) Orice ludiu al limbajului se bazează pe compararea a două sau mai multe seturi de date descriptive. Precizia şi caracterul lui complet depind numai de aceste date. Pentru a descrie o limbă nu este nevoie de nicio cunoştinţă istorică; de fapt, cercetătorul care permite ca asemenea cunoştinţe să-i afecteze descrierea este nevoit să-şi denatureze datele. Descrierile noastre trebuie să fie lipsite de prejudecăţi dacă vrem ca ele să ne ofere o bază solidă pentru cercetarea comparativă.12

Acest principiu metodologic şi-a aflat prima şi, într-un sens, cea mai clasică expresie a lui în opera unui mare lingvist şi mare gânditor filosofic. Wilhelm von Humboldt a făcut jgrimul pas către clasificarea limbilor de pe glob şi reducerea lor la câteva tipuri fundamentale. În acest scop el nu putea folosi metode pur istorice. Limbile pe care le-a studiat nu mai erau doar tipuri de limbi indo-europene. Interesul său era cu adevărat multilateral; el includea întregul domeniu al fenomenelor lingvistice. Wilhelm von Humboldt a oferit prima descriere analitică a limbilor băştinaşilor din America utilizând materialul bogat pe care fratele său, Alexander von Humboldt, l-a adus cu sine la înapoierea din călătoriile exploratorii pe care le făcuse pe continentul american. În volumul al doilea al marii sale lucrări

consacrate speciilor limbajului omenesc13, W. von Humboldt a elaborat prima gramatică comparativă a limbilor austroneziene, indoneziene şi melaneziene. Totuşi, pentru această gramatică râu erau disponibile niciun fel de date istorice, istoria acestor limbi fiind total necunoscută. Humboldt a trebuit să abordeze problema dintr-un unghi cu totul nou şi să-şi netezească singur calea.

12 Bloomfield, *Language* (New York, Holt & Co., 1933), pp. 17 şi urm.

13 Berlin (1836 – 1839). Vezi Humboldt, *Gesammelte Schriften* (Academia din Berlin), vol. VII, partea I.

Şi totuşi, metodele lui au rămas strict empirice; ele se bazau pe observaţii, nu pe speculaţie. Dar Humboldt nu s-a mulţumit cu descrierea faptelor particulare. Din faptele de care dispunea el a tras imediat concluzii generale foarte bogate în consecinţe. Este imposibil, menţiona el, să dobândim o înţelegere a caracterului şi funcţiei limbajului omenesc atâta timp cât îl considerăm a fi o simplă colecţie de „cuvinte”. Adevărata diferenţă dintre limbi nu este o diferenţă de sunete sau semne, ci una de „viziuni despre lume (*Weltansichten*). O limbă nu este, pur şi simplu, un agregat mecanic de termeni. Descompunerea ei completă în cuvinte sau termeni înseamnă dezorganizarea şi dezintegrarea ei. O astfel de concepţie este dăunătoare, dacă nu chiar dezastruoasă, pentru orice studiu al fenomenelor lingvistice. Cuvintele şi regulile care, conform ideilor noastre curente, constituie un limbaj, susţine Humboldt, există cu adevărat doar în actul vorbirii articulate. A le trata ca entităţi separate „nu constituie nimic altceva decât un produs mort al analizei noastre ştiinţifice făcute de mântuială”. Limbajul trebuie considerat mai curihcica *energeia* decât ca *ergqn*”. El nu este un lucru gata făcut, ci un proces continuu; el este activitatea spiritului omenesc repetată întruna, care constă în utilizarea sunetelor articulate pentru a exprima gândirea.14

Opera lui Humboldt a fost mai mult decât un progres remarcabil în gândirea lingvistică. Ea ajnarcat. de asemenea, o epocă noul ” istoria filosofiei limbajului. Humboldt nu a fost niciun erudit care s-a specializat în fenomene lingvistice particulare, niciun metafizician

precum Schelling sau Hegel. El a urmat metoda „critică" a lui Kant, fără să se lase, am. târât în speculaţii precum cele privitoare lajesenta sau-iiriginea limbajului. Ultima problemă lââcF nu este măcar menţionată vreodată în opera sa. Preponderente în lucrarea

— *Energcia*, eficacitate, acţiune, forţă (limba greacă). (*N.t.*)

** *Ergon*, muncă, operă, lucru (limba greacă). (*N.t.*)

14 Humboldt, op. cit., pp.46 şi urm. O relatare mai detaliată a teoriei lui Humboldt este dată în lucrarea mea *Philosophic der symbolischen Formen*, I, pp. 98 şi urm.

lui sunt problemele structurale-ak... limbajului. Astăzi se admite în general că aceste probleme nu pot fi rezolvate doar prin metode istorice. Oameni de ştiinţă aparţinând diferitelor şcoli şi lucrând în domenii diferite sunt unanimi în sublinierea faptului că lingvistica descriptivă nu poate fr-acută niciodată inutilă de către lingvistica istorică, pentru că aceasta din urmă trebuie să se sprijine totdeauna pe descrierea acelor stadii ale dezvoltării limbajului care ne sunt direct accesibile.15 Din punct de vedere al istoriei generale a ideilor, este foarte interesant şi remarcabil faptul că lingvistica suferă, în această privinţă, aceeaşi schimbare pe care o găsim în alte ramuri ale cunoaşterii. Vechiul pozitivism a fost înlocuit printr-un principiu nou pe care-l putem numi structuralism. Fizica clasică era convinsă că, pentru a descoperi legile generale ale mişcării, trebuie să începem totdeauna cu studiul deplasărilor „punctelor materiale". Lucrarea lui Lagrange *Mécanique analytique* se baza pe acest principiu. Mai târziu, legile câmpului electromagnetic, aşa cum au fost descoperite de către Faraday şi Maxwell, tindeau către concluzia opusă. Devenea clar că câmpul electromagnetic nu putea fi descompus total în puncte individuale. Un electron nu mai era privit ca o entitate independentă, cu o existentă proprie; el era definit ca un punct-limită în cadrul câmpului considerat ca întreg. În felul acesta a apărut un nou tip de „fizică a câmpului" care, în multe privinţe, era diferită de vechea concepţie a mecanicii clasice, O dezvoltare asemănătoare găsim în biologie. Noile teorii holiste, care au devenit predominante, odată cu începutul secolului al XX-lea, s-au întors la vechea definiţie aristotelică a organismului. Ele au insistat asupra faptului că în lumea organică „întregul precede părţile". Aceste teorii nu neagă faptele evoluţiei, dar ele nu-le mai pot interpreta în acelaşi sens în care au făcut-o Darwin şi darvinistii ortodocşi.16 Cât priveşte psihologia, ea urmaşe, în tot

secolul –!

15 Vezi, de exemplu, Jisperson, *The Philosophy of Grammar* (New York, Holt & Co., 1924), ppbo şi urm.

16 Vezi J.B.S. Haldane) *The Cavses of Evolution* (New York şi Londra, 1932).

ESEU DESPRE OM

al XIX-lea, cu câteva excepţii, calea trasată de Hume. Singura metodă pentru a explica un fenomen psihic era aceea de a-l reduce la elementele lui constitutive elementare. Toate faptele complexe erau considerate o acumulare, un agregat de simple date senzoriale. Psihologia gestaltistă modernă a criticat şi a distrus această concepţie; în felul acesta ea a pregătit terenul pentru un nou tip de psihologie structurală.

Dacă lingvistica adoptă şi ea, acum, aceeaşi metodă, şi se concentrează tot mai mult asupra problemelor structurale, aceasta nu înseamnă, desigur, că punctele de vedere mai vechi şi-au pierdut ceva din interes şi importanţă. Dar în loc de a se mişca în linie dreaptă, în loc de a fi preocupată exclusiv de ordinea cronologică a fenomenelor limbii, cercetarea lingvistică descrie o linie eliptică, având două puncte focale. Unii cercetători au mers atât de departe, încât au susţinut că îmbinarea perspectivei descriptive cu perspectiva istorică – semnul distinctiv al lingvisticii în întregul secol al XIX-lea – a constituit o greşeală din punct de vedere metodologic. În cursurile sale, Ferdinand de Saussure declara că întreaga idee a unei „gramatici istorice" ar trebui să fie abandonată. Gramatica istorică, sublinia el, este un concept hibrid. Ea conţine două elemente disparate care nu pot fi reduse la un numitor comun şi nu pot fi contopite într-un întreg organic. Conform părerii lui Saussure, studiul limbajului omenesc nu constituie obiectul *unei* ştiinţe, ci a doua ştiinţe. Într-un astfel de studiu trebuie să distingem mereu între două axe diferite, „axa simultaneităţii" şi „axa. succesiunii". Gramatica, prin însăşi natura şi esenţa ei, aparţine primului tip. Saussure trasează o linie clară între *la langue* şi *la parole*. Limbajul (*la langue*) este universal, pe când procesul vorbirii (*la parole*), ca proces temporal, este individual. Fiecare individ are modul său propriu de vorbire. Dar într-o analiză ştiinţifică a limbajului noi nu ne ocupăm de aceste diferenţe individuale; noi studiem un fapt social care urmează regulile generale – reguli destul de independente de vorbitorul individual. Fără

asemenea jegul] limbajul nu şi-ar putea îndeplini sarcina principală; el nu ar putea

fi întrebuinţat ca un mijloc de comunicare între toţi membrii unei comunităţi de limbă. Lingvistica „sincronică" se ocupă de raporturile „structurale constante; lingvistica „diacronică" *w* se ocupă de fenomenele care variază şi se dezvoltă în timp; 17 Unitatea, structurală fundamentală a limbajului poate fi studiată şi probată în două moduri. Această unitate apare deodată în latura materială şi în cea formală, manifestându-se nu numai în sistemul formelor gramaticale, ci şi în sistemul ei sonor. Caracterul unei limbi depinde de ambii factori. Dar problemele structurale ale. fonologiei au constituit o descoperire mult mai târzie decât cele ale sintaxei sau morfologiei. Este evident şi neîndoielnic faptul că există o ordine şi, of logică în formele limbii. Clasificarea acestor forme şi reducerea lor la reguli definite-constituie una din primele sarcini ale gramaticii ştiinţifice. Într-o perioadă foarte timpurie metodsle pentru acest studiu atinseseră un înalt grad de perfecţiune. Lingviştii moderni se referă încă la gramatica sanscrită a lui Panini, care datează aproximativ din perioada cuprihsa Tritre anii 350 îşi 250 II Chr., ca la unul din cele mai mari monumente ale inteligenţei umane. Ei susţin că până astăzi nicio limbă nu a fost descrisă atât de perfect. Gramaticienii greci au făcut o analiză atentă a părţilor de vorbire pe care le-au găsit în limba greacă şi erau interesaţi de tot felul de probleme sintactice şi stilistice. Aspectul material al problemei era, totuşi, necunoscut, iar importanţa lui a rămas nerecunoscută până la începutul secolului al XIX-lea. Acum aflăm primele încercări de a trata în mod ştiinţific fenomenele transformării sunetului. Lingvistica istorică modernă a început cu o investigare a asemănărilor fonetice uniforme. Cuvintele limbilor germanice, după cum a arătat R.K. Rask în 1918, au o legătură formală regulată, în aspecte ale sunetului, cu cuvintele altor limbi indo-europene. În cartea sa de gramatică germană, Jakob Grimm a făcut o expunere sistematică a asemănărilor consoanelor limbilor germanice cu cele ale altor limbi indo-europene. Aceste

17 Vezi cursurile lui Ferdinand de Saussure, publicate postum sub titlul *Cours de lmguistique générale* (19] 5; ed. a 2-a, Paris, 1922).

prime observaţii au devenit temelia lingvisticii moderne şi a gramaticii comparative. Dar ele erau înţelese şi interpretate într-un sens pur istoric. Iubirea romantică pentru trecut i-a insuflat lui Jakob Grimm prima şi cea mai profundă inspiraţie. Acelaşi spirit romantic l-a condus pe Friedrich Schlegel la descoperirea limbii şi înţelepciunii Indiei.18 Totuşi, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, interesul pentru studiile lingvistice a fost dictat de alte impulsuri intelectuale şi a început să predomine o interpretare materialistă. Marea ambiţie a aşa-numiţilor „noi gramaticieni; a fost aceea de a dovedi că metodele lingvisticii se aflau la acelaşi nivel cu cele ale ştiinţelor naturii. Dacă lingvistica trebuia considerată ca o ştiinţă exactă, ea nu se putea mulţumi cu reguli empirice vagi care descriu fenomene istorice particulare. Ea trebuia să descopere legi care în forma lor logică erau comparabile cu legile generale alenaturii. Fenomenele transformării fonetice păreau să dovedească existenţa unor astfel de legi. Noii gramaticieni negau existenţa unei transformări sporadice a sunetului. După opinia lor, orice, transformare fonetică urmează legi intangibile. Drept urmare, sarcina lingvisticii este aceea de a urmări toate fenomenele vorbirii umane până la acest strat fundamental: legile fonetice care sunt necesare şi nu admit nicio excepţie.19

Structuralismul modern, aşa cum a fost dezvoltat în lucrările lui Trubetzkoy şi în *Travaux du Cercle Lingvistique*, a abordat problema dintr-un unghi total diferit. El nu a abandonat speranţa găsirii unei „necesităţi” în fenomenele vorbirii umane; dimpotrivă, el a accentuat această necesitate. Dar pentru structuralism, adevăratul concept de necesitate trebuia să fie redefinât şi înţeles într-un sens mai curând teleologic, decât într-un sens pur cauzal. Limbajul nu este, pur şi simplu, un agregat de sunete şi cuvinte; el este un sistem. Pe de altă parte, ordinea lui sistematică nu poate fi

18 *Über die Sprache und Weisheit der/nder* (*l%O* &).

19 Acest program a fost dezvoltat, de exemplu, de către H. Osthoff şi K. Brugmann în *Morphologische Untersuchungen* (Leipzig, 1878). Pentru detalii vezi Bloomfield, op. cit., capitolele I, XX, XXI.

descrisă în termeni ai cauzalităţii fizice sau istorice. Fiecare idiom particular are o structură proprie atât în sens formal, cât şi în sens material. Dacă examinăm fonemelediferitelor limbi, găsim tipuri diferite care nu pot fi subsumate unei scheme uniforme şi rigide. În

alegerea acestor foneme, diferitele limbi manifestă caracteristici specifice proprii. Cu toate acestea, poate fi dovedită existenta unei le-ăţuri-sţnnşe între fonemele unei anumite limbi. Această legătură este relativă, nu absolută; este ipotetica, nu apodictică. Nu p putem deduce în mod aprioric din regulile logice generale; trebuie să ne sprijinim pe date empirice. Iar aceste date prezintă o coerenţă internă. O dată ce am aflat câteva date fundamentale, ne aflăm în situaţia de a deduce din ele alte date care sunt legate în mod invariabil de cele dintâi. Formulând programul acestui nou structuralism, V. Brondal arată că „ar trebui să studiem condiţiile structurii lingvistice, ar trebui să distingem, în sistemele fonologice şi morfologice, ceea ce este posibil de ceea ce este imposibil, ceea ce este întâmplător, de ceea ce este necesar”. 20

Dacă acceptăm acest punct de vedere, atunci chiar baza

materială a vorbirii omeneşti, chiar fenomenele sonore însele trebuie să fie studiate într-un mod nou şi sub un aspect diferit. De fapt, nu mai putem admite că există o bază doar materială. Distincţia între formă şi conţinut se dovedeşte artificială şi inadecvată. Vorbirea este o unitate indisolubilă care nu poate fi despărţită în doi factori independenţi şi

Izolaţi, formă şi conţinut. Tocmai în acest principiu se află r diferenţa dintre noua fonologie şi tipurile mai vechi de fonetică. Ceea ce studiem în fonologie nu sunt sunete fizice.

20 V. Brondal, „Structure et variabilite des sistemes morphologiques”, *Scientia* (augustl935), p.119. Pentru o prezentare detaliată a problemelor şi metodelor structuralismului lingvistic modern vezi articolele publicate în *Travaux du Cercle Lingvistique de Prague* (1929 şi urm.); în special H.F. Pos, „Perspestives du structuralisme”, *Travaux* (1929), pp. 71 şi urm. O privire generală asupra istoriei structuralismului a fost oferită de către Roman Jakobson, „La Scuolă Lingvistica di Praga”, *La cultura* (Anno XII), pp. 683 şi urm. (Citatul de mai sus din Brondal este redat în text în limba franceză. – *N.t.*)

ci semnificante. Lingvistica nu este interesată de natura sunetelor, ci de funcţia lor semantică „Şcolile pozitiviste din secolul al XIX-lea erau convinse că, fonetica şi semantica pretindeau un studiu separat, după metode diferite. Sunetele vorbirii erau privite ca

fenomene pur fizice care puteau fi descrise, ba chiar trebuiau să fie descrise în termeni ai fizicii sau ai fiziologiei. Din punctul de vedere metodologic general al noilor gramaticieni, o asemenea concepţie era nu numai de înţeles, dar şi necesară. Pentru că teza lor fundamentală, potrivit căreia legile fonetice nu admit nicio excepţie, se baza pe presupunerea că schimbarea fonetică este independentă de factorii nonfonetici. Dat fiind „că schimbarea sunetului nu este nimic altceva decât o schimbare în modul de pronunţare se considera – el trebuie să afecteze un fonem cu fiecare apariţie, indiferent de natura unei forme lingvistice particulare în care el apare. Acest dualism nu îl mai întâlnim în lingvistica recentă. Fonetica nu mai este un domeniu separat, ci a devenit acum parte integrantă a semanticii înseşi. Pentru că fonemul nu este o unitatea fizică, ci o unitate de semnificaţie. El a fost definit ca „unitatea minimă a trăsăturii distinctive a sunetului”. Printre trăsăturile acustice ordinare ale oricărui enunţ verbal se află anumite trăsături care sunt semnificative; pentru că acestea sunt întrebuinţate pentru a exprima diferenţe de semnificaţie, pe când celelalte sunt nondistinctive. Fiecare limbă are sistemul propriu de foneme, de sunete distinctive. În limba chineză, schimbarea, în înălţimea unui sunet este unul din mijloacele cele mai importante de schimbare a semnificaţiei cuvintelor, pe când în alte limbi, o asemenea schimbare este lipsită de semnificaţie.21 Din mulţimea nelimitată de sunete fizice posibile, fiecare lmibă-selgtează mi număr limitat de sunete în calitate de foneme ale ei. Dar selecţia nu este făcută la Întâmplare, căci fonemele constituie un întreg coerent. Ele pot

21 între limbile din familia indo-europeană, suedeza este, după câte ştiu, singura în care înălţimea tonului sau accentul au o funcţie semantică definită. În unele cuvinte suedeze, semnificaţia poate fi schimbată total prin caracterul acut sau grav al sunetului.

fi reduse la tipuri generale, la anumite modele fonetice.22 Aceste modele fonetice par să fie printre trăsăturile cele mai persistente şi mai caracteristice ale limbajului. J>apir subliniază faptul că fiecare limbă are o tendinţă puternică de a-şi păstra intact modelul fonetic:

Vom atribui concordanţele şi deosebirile în forma lingvistică – model fonetic şi morfologie – tendinţei autonome a limbii, nu efectului plin de complicaţii al trăsăturilor individuale, difuze, care se combină

când într-un mod, când în altul. Limba este, probabil, cel mai autonom, cel mai rezistent dintre toate fenomenele sociale. Este mai uşor s-o distrugi treptat decât să-i dezintegrezi forma individuală/3

Este, totuşi, foarte dificil de răspuns la întrebarea despre ce înseamnă cu adevărat această „formă individuală" a limbii. Atunci când suntem confruntaţi cu această întrebare, ne aflăm totdeauna între două rele. Trebuie să evităm două extreme, două soluţii radicale care, într-un anumit sens, sunt ambele neadecvate. Dacă teza că fiecare limbă îşi are forma individuală trebuie să implice că este inutilă căutarea unor trăsături comune în vorbirea omenească, ar trebui să admitem că simpla idee a unei filosofii a limbajului este un castel în Spania. Dar ceea ce este expus obiecţiei dintr-un punct de vedere empiric nu este atât de mult existenţa, cât specificarea clară a acestor trăsături comune. În filosofia greacă, însuşi termenul „Logos" a sugerat şi a susţinut totdeauna id cea unei identităţi fundamentale între actul

22 Pentru detatii vezi Bloomfield, op. cit., în special capitolele V şi VI.

23 Sapir, *Language*, p.220. Pentru diferenţa dintre „fonetică" şi „fonologie" vezi Trubetzkoy, „La phonologie actuelle", în *Journal de psychologie* (Paris, 1933), vol. XXX. Conform opiniei lui Trupetzkoy, sarcina foneticii este aceea de a sjudia factorii materiali ai sunetelor vorbirii umane, vibraţiile acrului corespunzătoare diferitelor sunete sau mişcările producătoare de sunet ale vorbitorului. Fonologia, în loc de a studia sunetele fizice, studiază „fonemele", adică elementele constitutive ale semnificaţiei lingvistice. Din punctul de vedere al fonologiei, sunetul este doar „simbolul material af fonemului". Fonemul însuşi este „imaterial" întrucât semnificaţia nu este descriptibilă în termeni ai fizicii sau ai fiziologici.

vorbirii şi actul gândirii. Gramatica şi logica erau concepute ca două ramuri de cunoaştere diferite, având acelaşi conţinut. Chiar logicienii moderni, ale căror sisteme au deviat foarte mult de la logica clasică aristotelică, au fost totuşi de aceeaşi părere. John Stuart Mill, întemeietorul unei „logici inductive", afirma că gramatica este partea cea mai elementară a logicii, pentru că ea constituie începutul analizei procesului gândirii. Conform lui Mill, principiile şi regulile gramaticii sunt mijloacele prin care formele limbajului sunt făcute să corespundă cu formele universale ale gândirii. Dar Mill nu s-a mulţumit cu această

afirmaţie. El a presupus chiar că un sistem al părţilor de vorbire – un sistem care fusese dedus din gramatica latină şi greacă – avea o validitate generală şi obiectivă. Distincţiile dintre diferitele părţi de vorbire, dintre cazurile substantivelor, modurile şi timpurile verbelor şi funcţiile participiilor erau considerate de către Mill a fi distincţii aparţinând gândirii şi nu numai cuvintelor. „Structura fiecărei propoziţii", declară el, „este o lecţie de logică".24 Procesul cercetării lingvistice a făcut ca această poziţie să fie tot mai greu de susţinut. Căci s-a ajuns să se recunoască în general că sistemul părţilor ne vorbire nu are un caracter fix şi uniform, ci variază de la o limbă la alta. S-a observat, în plus, că şi în cazul acelor limbi care sunt derivate din latină există multe trăsături care nu pot fi exprimate în mod adecvat în termeni şi categorii obişnuite ale limbii latine. Cercetători ai limbii franceze au subliniat adeseori faptul că gramatica franceză ar fi căpătat o formă cu totul diferită dacă nu ar fi fost scrisă de către discipoli ai lui Aristotel. Ei au menţionat că aplicarea distincţiilor gramaticii latine la limba engleză sau franceză a condus la multe erori grave şi s-a dovedit a fi un obstacol serios în descrierea lipsită de prejudecăţi a fenomenelor lingvistice.25 Multe distincţii gramaticale pe care le credem fundamentale şi necesare îşi pierd valoarea sau cel puţin devin nesigure de

24 Paragraful care urmează se bazează pe articolul meu „Influenţa limbajului asupra dezvoltării gândirii ştiinţifice", *Journal of Philosophy*, XXXIX, No. 12 (iunie, 1942), pp. 309 – 327.

25 Vezi F. Bruno, *Lapensec ctla langue* (Paris, 1922).

Îndată ce examinăm alte limbi decât cele din familia indo-europeană. Faptul că trebuie să existe un sistem definit şi unic al părţilor de vorbire, care trebuie considerat ca un constituent necesar al vorbirii şi gândirii raţionale, s-a dovedit a fi o iluzie.26

Toate acestea nu dovedesc cu necesitate că trebuie să abandonăm vechiul concept al unei *grammaire generale et raisonnée*, o gramafica Tgeneralăţazată pe principii raţionate. Dar trebuie să redefinim acest concept şi să-l formulăm A torta toate limbile să intre în patul – toate limbile să procustian al unui singur sistem al părţilor de vorbire ar fi o. Încercare zadarnică. Mulţi lingvişti moderni au mers atât de departe încât ne-au prevenit chiar împotriva termenului de „gramatică generală", considerând că el reprezintă mai curând un idol

decât un ideal ştiinţific.27 Totuşi, o astfel de atitudine radicală intransigentă nu a fost împărtăşită de către toţi cercetătorii domeniului. Au fost făcute eforturi serioase pentru a menţine şi apăra concepţia despre o gramatică filosofică. Otto Jespersen a scris o carte dedicată special filosofiei gramaticii în care a încercat să demonstreze că, alături sau deasupra sau în spatele categoriilor sintactice care depind de structura fiecărei limbi aşa cum este ea în realitate, există anumite categorii care sunt independente de faptele mai mult sau mai puţin accidentale ale limbilor existente. Ele sunt universale prin aceea că sunt aplicabile tuturor limbilor. Jespersen a propus ca aceste categorii să fie numite „noţionale" şi a considerat că este sarcina gramaticianului, în orice caz, de a investiga relaţia dintre categoriile noţionale şi cele sintactice. Acelaşi punct de vedere a fost exprimat şi de către alţi cercetători, precum Hielmstev şi Brondal.28 După Sapir, orice limbă conţine anumite categorii necesare şi indispensabile alături de altele care au un caracter mai

26 Pentru mai multe detalii, vezi Bloomfield, op. cit., pp. 6 şi urm., şi Sapir, op. cit., pp.124 şi urm.

27 Vezi, de exemplu, Vendryes, *Le langage* (Paris, 1922), p.193.

28 Vezi Hielmstev, *Principes de grammaire generale* (Copenhaga, 1928), Brondal „Or*dklassame.* (Resume: Les partics du discours partes orationis, Copenhaga, 1928.)

accidental.29 Ideea unei gramatici generale sau filosofice nu este, prin urmare, câtuşi de puţin invalidată de progresul, cercetării lingvistice, deşi nu mai putem spera să realizăm o astfel de gramatică prin mijloacele simple care au fost întrebuinţate în încercările anterioare. Vorbirea omenească trebuie să îndeplinească nu numai o sarcină logica universală, ci şi" o sarcină socială, care depinde de condiţiile sociale specifice ale comunităţii lingvistice. De aceea, nu ne putem aştepta la o identitate adevărată, la o corespondentă de unu la unu între formele gramaticale şi cele logice. O analiză empirică-ştăşnptivă a formelor gramaticale îşi propune o sarcină diferită şi conduce la alte rezultate decât acea analiză structurală care, de exemplu, este oferită în lucrarea lui Carnap *Sintaxa logică a limbajului*.

Pentru a afla un fir al Ariadnei care să ne călăuzească prin labirintul complicat şi enigmatic al vorbirii omeneşti, trebuie să procedăm într-o dublă manieră. Trebuie să încercăm să aflăm q ordineeflogică şi sistematică, sau una cronologică şi genetică. În cazul din urmă, încercăm să urmărim idiomurile individuale şi variatele tipuri lingvistice, înapoi, până la un stadiu anterior, comparativ simplu şi amorf. Încercări de acest fel au fost făcute adeseori de către lingvişti din secolul al XIX4 ea când devenise curentă opinia că vorbirea omenească, înainte de a fi putut atinge formele ei prezente, a trebuit să treacă printr-un stadiu în care nu existau niciun fel de forme sintacfice sau morfologice definite. La început, limbile erau formate din elemente simple, din rădăcini monosilabice. Romantismul a favorizat acest punct de vedere. A, W-Schkgel a propus o teorie conform căreia limba s-a dezvoata Tdintr-o stare mai veche neorganizată, amorfă. Din această stare ea a trecut, într-o ordine fixată, la stadii mai avansate – la un stadiu izolant, unul aglutinant, unul flexionar.

— Limbile flexionaile-sânt, după Schleg el, ultima treaptă în evoluţie; ele sunt limbile cu ader ” vărat organice. O analiză descriptivă minuţioasă a distrus, în *r* majoritatea cazurilor, evidenţa pe care se bazau aceste teorii. V în cazul Jimbdichineze, care era citată în mod obişnuit ca un exemplu de limbă constând din rădăcini monosilabice, a putut apărea ca probabil faptul că stadiul ei izolant actual a fost precedat Je un stadiu flexionar.30 Nu cunoaştem nicio limbă lipsită de elemente formale sau structurale, deşi exprimarea relaţiilor formale, precum diferenţa dintre subiect şi complement, dintre atribut şi predicat variază mult de la o limbă la alta. Fără formă, limba pare nu numai un construct istoric extrem de problematic, dar şi o contradicţie în termeni. Limbile naţiunilor celor mai necivilizate nu sunt câtuşi de puţin lipsite de formă; dimpotrivă, ele prezintă, în cele mai multe cazuri, o structură foarte complicată. A. Meillet, un lingvist modern care poseda o cunoaştere extrem de cuprinzătoare a limbilor din lume, declara că niciun idiom cunoscut nu ne dă cea mai mică idee despre ceea ce poate să fi fost limbajul primitiv. Toate formele graiului omenesc sunt perfecte în măsura în care reuşesc să exprime sentimente şi gânduri într-o manieră clară şi adecvată. Aşa-numitele limbi primitive sunt la fel de mult în concordantă cu condiţiile civilizaţiei primitive şi cu tendinţa generală a spiritului primitiv, pe cât sunt în concordantă propriile noastre limbi cu scopurile culturii

noastre rafinate şi sofisticate. În limbile din familia bantu, de exemplu, fiecare substantiv aparţine unei clase definite, şi fiecare clasă de acest fel este caracterizată prin prefixul ei special. Aceste prefixe nu apar numai la substantive ca atare, dar trebuie să fie repetate, potrivit unui sistem foarte complicat de acorduri şi congruente, în toate părţile propoziţiei care se referă la substantiv.3

30 Vezi B. Karigren, „Le Proto-Chinois –, langue flexionelle”, *Journal asiatique* (1902).

31 Pentru alte detalii vezi C. Meinhof, *Grundzuge* einer *vergleichenden Gramatik dei Bantu-Sprachen* (Berlin, 1906).

Sapir, op. cit., pp.124 şi urm.

ESEU DESPRE OM

Varietatea idiomurilor individuale şi eterogenitatea tipurilor lingvistice apar într-o lumină cu totul diferită, după cum sunt privite dintr-un punct de vedere filosofic sau dintr-un punct de vedere ştiinţific. Lingvistul se bucură de această varietate; el plonjează în oceanul graiului omenesc fără speranţa de a-i sonda adevărata adâncime. În toate epocile filosofia s-a mişcat în direcţia opusă. Leibniz a subliniat că fără o *Characteristica generalis* nu vom afla niciodată o *Scientia generalis*. Logica simbolică modernă urmează aceeaşi tendinţă. Dar chiar dacă această sarcină ar fi îndeplinită, o filosofie a culturii umane ar trebui să se confrunte totuşi cu aceeaşi problemă. Într-o analiză a culturii umane trebuie să acceptăm faptele în forma lor concretă, în toată diversitatea şi divergenţa lor. Filosofia limbajului se confruntă aici cu aceeaşi dilemă care apare în studiul oricărei forme simbolice. Sarcina cea mai înaltă, de fapt unica, a tuturor acestor forme este aceea de a-i uni pe oameni. Dar niciuna dintre ele nu poate realiza această unitate fără ca, în acelaşi timp, să-i împartă şi să-i separe pe oameni. Astfel, ceea ce jyntentipnat să asigure armonia culturii devine sursa conflictelor şi disensiunilor celor mai profunde. Aceasta este marea antinomie, dialectica vieţii religioase.32 Aceeaşi dialectică apare în limbajul omenesc. Fără limbaj nu ar exista nicio comunitate de oameni. Şi totuşi, nu există niciun obstacol mai serios pentru o asemenea comunitate decât diversitatea limbilor. Mitul şi religia refuză să privească această diversitate ca pe un fapt necesar şi inevitabil. Ele îl atribuie mai curând unei greşeli sau unei vini a omului decât constituţiei sale originare şi naturii lucrurilor. În multe mitologii găsim analogii izbitoare cu povestea biblică despre Turnul Babel. Chiar

în timpurile moderne, omul a păstrat o nostalgie profundă pentru acea Vârstă de Aur în care omenirea se mai afla în posesia unui limbaj uniform. El priveşte înapoi la starea primitivă ca la un paradis pierdut. Chiar în

32 Vezi *supra*, cap. VII.

LIMBAJUL

V".

tărâmul filosofieinu a dispărut complet vechiul vis al unei *lingua* Adamicalimbajul „autentic" al primilor strămoşi ai omului, un limbaj care nu consta numai în semne convenţionale, *i* expjrima mâi curând adevărata natură şi eşenta-„a lucrurilor. Problema acestei *lingua Adamica* a continuat să fie discutată în mod serios de către filosofi şi mistici din secolul al XVII-lea.33

Şi totuşi, adevărata unitate a limbii, dacă o astfel de unitate, există, nu poate fi una substanţială; ea trebuie definită mai curând ca o unitate funcţională. O asemenea unitate nu presupune o identitate materială sau formală. Două limbi diferite pot reprezenta extreme opuse atât în privinţa sistemului lor fonetic, cât şi în privinţa sistemului părţilor de vorbire. Aceasta nu le împiedică să îndeplinească aceeaşi sarcină în viaţa comunităţii de limbă. Importantă aici nu este varietatea mijloacelor, ci adaptarea la scop şi concordanta cu acesta. Putem crede că acest scop comun este atins cu mai multă perfecţiune într-un tip lingvistic decât în altul. Chiar Humboldt, care, în general vorbind, nu era dispus să judece valoarea idiomurilor particulare, privea totuşi limbile flexionare ca pe un fel de model de perfecţiune. Pentru el, forma flexionară era *die einzig gesetzmässige Form*, singura formă care este în întregime consecventă şi urmează reguli precise.34 Lingviştii moderni ne-au avertizat împotriva unor astfel de judecăţi. Ei ne spun că nu avem niciun standard Comun şi unic pentru a estima valoarea tipurilor lingvistice. Compararea tipurilor poate crea impresia că unele au avantaje clare asupra celorlalte, dar o analiză mai atentă ne poate convinge de obicei că ceea ce numim defectele unui anumit tip poate fi compensat şi contrabalansat prin alte merite. Dacă dorim să înţelegem limbajul, declară Şapir, trebuie ca spiritul nostru să renunţe la valorile preferate şi să ne

33 Vezi, de exemplu, Leibniz, *Nouveaux cssais sur l'entendement humain*, cartea a III-a, cap. 2.

1 Humboldt, op. cit., VII, partea a II-a, p.162.

obişnuim a privi la limba engleză, ca şi la limba hotentoţilor, cu aceeaşi detaşare imperturbabilă şi totuşi interesată.35

Dacă sarcina vorbirii omeneşti ar fi aceea de a copia sau de a imita ordinea dată sau creată a lucrurilor, cu greu am putea păstra o asemenea detaşare. Nu am putea evita concluzia că, până la urmă, una din cele două copii trebuie să fie mai bună; că una trebuie să fie mai aproape, cealaltă mai departe de original. Totuşi, dacă atribuim vorbirii o funcţie mai curând productivă şi constructivă decât una reproductivă, atunci vom judeca cu totul diferit. În acest caz, nu „opera”, ci „energia” limbajului este de o importanţă supremă. Pentru a măsura această energie trebuie să studiem procesul lingvistic însuşi, în loc să-i analizăm pur şi-s simplu apariţia, produsul şi rezultatele finale.

Psihologii sunt unanimi în sublinierea faptului că fără înţelegerea adevăratei naturi a vorbirii omeneşti, cunoaşterea de către noi a dezvoltării intelectului uman ar rămâne superficială şi inadecvată. Mai există totuşi o incertitudine considerabilă privind metodele unei psihologii a limbii. Fie că studiem fenomenele într-un laborator psihologic sau fonetic, sau ne bazăm numai pe metode introspective, căpătăm în mod invariabil aceeaşi impresie că aceste fenomene sunt atât de evanescente şi fluctuante încât sfidează toate eforturile de stabilizare. În ce constă, atunci, diferenţa fundamentală între atitudinea mentală care poate fi atribuită unei creaturi necuvântătoare – o fiinţă omenească înainte de achiziţionarea limbii sau un animal – şi cealaltă structură a intelectului care caracterizează un adult care stăpâneşte pe deplin limba maternă?

Lucru destul de curios, este mai uşor de răspuns la această întrebare pe baza exemplelor anormale ale dezvoltării vorbirii. Examinarea cazurilor Helen Keller şi Laura Bridgamn36 a ilustrat faptul că, odată cu prima înţelegere a

35 Sapir, op. cit., p.130.

36 Vezi *supra*, cap. III.

simbolismului vorbirii, are loc o adevărată revoluţie în viaţa copilului. Plecând de aici, întreaga sa viaţă personală şi intelectuală capătă o formă cu totul nouă. Vorbind în linii mari, această schimbare poate fi descrisă spunând că copilul trece de la o stare mai subiectivă

la o stare obiectivă, de la o atitudine pur emoţională, la o atitudine teoretică. Aceeaşi schimbare poate fi observată în viaţa oricărui copil normal, deşi într-un mod mai puţin spectaculos. Copilul însuşi are un sens clar al importanţei noului instrument pentru dezvoltarea lui mentală. El nu este satisfăcut cu învăţarea pur receptivă, ci ia parte activă în procesul vorbirii, care este, în acelaşi timp, un proces de obiectivare progresivă. Profesorii care s-au ocupat de Helen Keller şi Laura Bridgman ne-au spus cu câtă ardoare şi nerăbdare, ambii copii, o dată ce înţeleseseră folosirea termenilor, au continuat să întrebe despre denumirile particulare ale tuturor obiectelor ce-i înconjurau.37 Aceasta este, de asemenea, o trăsătură generală în dezvoltarea normală a vorbirii. „La începutul celei de a douăzeci şi treia luni", arată D.R. Major, „copilul deprinsese o manie umblând după numirea lucrurilor, ca pentru a spune altora numele lor sau pentru a atrage atenţia noastră asupra lucrurilor pe care el le examina. Privea un obiect, arăta către el sau punea mâna pe el, îi pronunţa numele, apoi se uita la interlocutorii săi". 38 Această atitudine nu ar putea fi inteligibilă dacă în dezvoltarea mentală a copilului denumirea nu ar fi îndeplinit o funcţie de primă importanţă. Dacă un copil, atunci când învaţă să vorbească, ar avea de învăţat doar un anumit vocabular, dacă el ar vrea doar să imprime în mintea şi memoria lui o mare masă de sunete artificiale şi arbitrare, acesta ar fi un proces pur mecanic. El ar fi foarte laborios şi plictisitor şi ar pretinde din partea copilului să facă un efort conştient prea mare, nu fără o anumită repulsie, dat fiind că

37 Vezi *supra*, cap. III.

38 David R. Major, *First Steps în Mental Growth* (New York, Macmillan, 1906), pp. 321 şi urm.

ceea ce se aşteaptă de la el să facă ar fi cu totul fără legătură cu nevoile lui biologice reale. „Foamea de nume" care apare la o anumită vârstă la orice copil normal şi care a fost descrisă de către toţi cercetătorii psihologiei copilului39 dovedeşte contrariul. Ea ne aminteşte că aici suntem confruntaţi cu o problemă total diferită. Învăţând să numească lucrurile, un copil nu adaugă, pur şi simplu, o listă de semne artificiale ia cunoştinţele sale prealabile despre obiectele existente. Mai curând, el. Învaţă să formeze concepte ale acelor obiecte, să ajungă la o înţelegere cu lumea obiectivă. De acum înainte copilul se află pe un teren solid. Percepţiile jale vagi, nesigure,

fluctuante şi sentimentele sale neclare încep să capete o formă nouă. Se poate spune că ele cristalizează în jurul numelui ca în jurul unui centru fix, al unui focar al gândirii. Fără ajutorul numelui, orice nou progres făcut în procesul obiectivării ar înfrunta mereu riscul de a fi anulat în momentul următor. Primele denumiri de care copilul se foloseşte în mod conştient pot fi comparate cu un baston cu ajutorul căruia un orb dibuie drumul. Iar limbajul, luat ca un întreg, devine o poartă de intrare într-o lume nouă. Orice progres în acest domeniu deschide o perspectivă nouă, lărgeşte şi îmbogăţeşte experienţa noastră concretă. Râvna şi entuziasmul de a vorbi nu îşi au originea I într-o simplă dorinţă de a învăţa sau de a folosi nume; ele f marchează dorinţa pentru descoperirea şi cucerirea unei lumi obiective.40,.

Atunci când învăţăm o limbă străină, ne putem supune şi noi unei experienţe similare aceleia a copilului. În acest caz nu este suficientă achiziţionarea unui nou vocabular sau familiarizarea cu un sistem de reguli gramaticale abstracte. Toate acestea sunt necesare, dar constituie doar primul pas şi

39 Vezi, de exemplu, Clara şi William Stern, *Dic Kinderspmehe* (Leipzig, 1907), pp. 175 şi urm.

40 Pentru o discutare mai detaliată a acestei probleme vezi Cassirer, „Le langage et la construction du monde des objets”, *Journal de psychologie*, XXXE Année (1933), pp. 28 – 44.

cel mai puţin important. Dacă nu învăţăm să gândim în noua limbă, atunci toate eforturile noastre sunt inutile. În majoritatea cazurilor, această cerinţă ne apare extrem de greu de îndeplinit. Lingvişti şi psihologi s-au întrebat adeseori cum de este posibil ca un copil să realizeze prin propriile eforturi o sarcină pe care niciun adult nu o poate îndeplini vreodată în acelaşi mod sau la fel de bine. Putem răspunde, poate, la această întrebare dificilă privind înapoi la analiza noastră precedentă. Într-un stadiu ulterior şi mai avansat al vieţii noastre conştiente, nu putem repeta niciodată procesul care a condus la prima noastră pătrundere în lumea vorbirii omeneşti. În agilitatea, prospeţimea şi elasticitatea primei copilării, acest proces a avut o semnificaţie cu totul diferită. În mod destul de paradoxal, dificultatea reală constă mult mai puţin în învăţarea limbii noi decât în uitarea celei cunoscute înainte. Nu ne mai aflăm în condiţia psihică a copilului care dobândeşte pentru prima dată o concepţie despre lumea

obiectivă. Pentru adult, lumea obiectivă are deja o formă definită ca rezultat al activităţii limbii care, într-un anumit sens, a modelat toate celelalte activităţi ale noastre. Percepţia, intuiţiile şi conceptele noastre s-au întrepătruns cu termenii şi formele limbii noastre materne. Sunt necesare eforturi mari pentru’ a slobozi legătura dintre cuvinte şi lucruri. Şi totuşi, atunci când ne apucăm să învăţăm o limbă nouă, trebuie să facem asemenea eforturi şi să separăm cele două elemente. Depăşirea acestei dificultăţi marchează totdeauna un pas nou şi important în învăţarea unei limbi. Atunci când pătrundem în „spiritul” unei limbi străine, avem în mod invariabil impresia apropierii de o lume nouă, o lume care are o structură intelectuală proprie. Este ca o călătorie de descoperiri într-o tară străină, iar câştigul cel mai mare dintr-o asemenea călătorie constă în faptul că am învăţat să privim într-o nouă lumină la limba noastră maternă. „Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiss nichts von seiner eigenen”, spunea Goethe.[41] Atâta timp cât nu cunoaştem nici

41 Goethe, *Spriiche în Prosa*, „Werke”, XLII, partea a II-a, 118.

O altă limbă străină, suntem, într-un anumit sens, necunoscători ai propriei noastre limbi, pentru că nu reuşim să ne dăm seama de structura ei specifică şi de trăsăturile ei distinctive. O comparaţie a unor limbi diferite ne arată că nu există sirionime exacte. Termenii corespunzători din două limbi se referă rareori la aceleaşi obiecte sau acţiuni. Ei acoperă domenii diferite care se întrepătrund şi ne oferă perspective multicolore ale experienţei noastre.

Acest lucru devine deosebit de clar dacă luăm în consideraţie metodele de clasificare folosite în diferite limbi, în special în cele ale tipurilor lingvistice divergente. Clasificarea este una din trăsăturile fundamentale ale limbii omeneşti. Însuşi actul denumirii depinde de un proces de clasificare. A da un nume unui obiect sau unei acţiuni înseamnă a le subsuma unui anumit concept-clasă. Dacă această subsumare ar fi prescrisă o dată pentru totdeauna de către natura lucrurilor, ea ar fi unică şi uniformă. Totuşi, numele care apar în vorbirea omenească nu pot fi interpretate în nicio astfel de manieră invariabilă. ELE nu sunt menite să se refere la lucruri substanţiale, la entităţi independente care există prin ele însele. Mai curând ele sunt determinate de către interese şi scopuri umane. Dar aceste interese nu sunt fixe şi invariabile. Nici clasificările din cadrul limbii nu sunt

— %...

făcute la întâmplare; ele se bazează pe anumite elemente constante şi recurente din experienţa noastră senzorială. Fără astfel de recurente nu ar exista niciun reazem, niciun punct de sprijin pentru conceptele noastre lingvistice. Dar combinarea. sau separarea datelor senzoriale depinde de libera alegere a unui cadru de referinţă. Nu ” există nicio schemă rigidă şi prestabilită conform căreia diviziunile şi subdiviziunile noastre pot fi făcute o dată pentru totdeauna. Chiar în cadrul limbilor strâns înrudite, şi care concordă în structura lor generală, nu găsim nume identice. Aşa cum a arătat Humboldt, termenii greceşti şi latini pentru „lună”, deşi se referă la acelaşi obiect, nu exprimă aceeaşi intenţie sau, acelaşi concept. Termenul grecesc (*men*) desemnează

LIMBAJUL

— *H* funcţia lunii de a „măsura” timpul; termenul latin (*Juna*, „*luc-na*) desemnează luminozitatea sau strălucirea lunii. În felul acesta, am izolat şi am concentrat atenţia, în mod evident, asupra-a doua aspecte foarte diferite ale aceluiaşi obiect. Dar actul însuşi, procesul de concentrare şi condensare, este acelaşi. Numele unui obiect nu poate pretinde să exprime natura acestuia; el nu este destinat să fie-wei ov, să ne ofere adevărul unui lucru. Funcţia linui nume este limitată totdeauna la accentuarea unui aspect, particular al lucrului, iar valoarea numelui, depinde tocmai de această restricţie şi limitare. Funcţia unui nume nu este aceea de a se referi în mod exhaustiv la o situaţie; concretăci doar aceea de a selecta şi a insista asupra unui anumit aspect. Izolarea – acestui aspect nu este un act negativ, ci unul pozitiv, deoare-*C*< ce în actul denumirii noi selectăm, din multitudinea şi caracterul difuz al datelor., senzoriale, anumiţi centri ficşi ai percepţiei. Aceşti centri nu sunt aceiaşi ca în gândirea logică sau ştiinţifică. Termenii limbajului obişnuit nu trebuie să fie măsuraţi cu aceleaşi standarde ca şi cei în care exprimăm concepte ştiinţifice. În comparaţie cu terminologia ştiinţifidă, cuvintele Yojbirii comune manifestă totdeauna o anumită lipsă de precizie; aproape fără excepţie, ele sunt destul de r: vagi şi insuficient de bine definite pentru a.<ale putea rezista unei analize logice. Dar cu tot acest defect inevitabil şi inerent, termenii noştri şi numele cotidiene sunt bornele kilometrice pe drumul care duce la conceptele ştiinţifice; cW. aceştia sunt termenii în care dobândim prima noastră viziune obiectivă sau

teoretică asupra lumii. O astfel de viziune nu este „dată” pur şi simplu; ea este rezultatul unui efort intelectual constructiv care nu şi-ar putea atinge scopul fără ajutorul constant al limbii.

Totuşi, acest scop nu poate fi atins oricând. Ridicarea la niveluri superioare de abstracţie, la nume şi idei mai generale şi mai cuprinzătoare, este o sarcină dificilă şi laborioasă. Analiza limbajului ne furnizează o bogăţie de materiale pentru studierea caracterului proceselor mentale care conduc

În cele din urmă la realizarea acestei sarcini. Sorbirea i omenească evoluează de la o stare relativ concretă la o stare mai abstractă. Primele denumiri pe care le întrebuinţăm au un caracter concret. Ele se ataşează înţelegerii unor fapte sau acţiuni particulare. Toate umbrele şi nuanţele pe care le întâlnim în experienţa noastră concretă sunt descrise mereu şi în amănunţime, dar nu sunt subsumate unui gen comun. Hammer-Purgstall a scris un studiu în care enumera diferite nume date cămilei în limba arabă. Există nu mai puţin de cinci până la şase mii de termeni folosiţi pentru descrierea unei cămile; şi totuşi niciunul dintre aceştia nu ne oferă un concept biologic general. Toţi exprimă detalii concrete privind forma, dimensiunea, culoarea, vârsta şi mersul animalului.42 Aceste diviziuni sunt încă foarte departe de orice clasificare ştiinţifică sau sistematică, dar servesc unor scopuri cu totul diferite. În multe limbi ale triburilor indigene americane găsim o varietate uluitoare de termeni pentru o anumită acţiune, de exemplu pentru mers sau lovire. Astfel de termeni au între ei mai curând un „raport de juxtapunere decât unul de subordonare. O lovitură cu pumnul nu poate fi descrisă cu acelaşi termen ca o lovitură cu palma, iar o lovitură cu arma cere un alt nume decât o lovitură cu biciul sau nuiaua.43 În descrierea limbii bakairi – un idiom vorbit de către un trib de indieni din centrul Braziliei –, Karl von den Steinen relatează că fiecare specie de papagal şi de palmier îşi are numele ei individual, dar nu există niciun nume pentru a exprima genul „papagal” sau „palmier”. „Populaţia bakairi”, susţine el, „se ataşează atât de mult de numeroasele noţiuni particulare, încât nu se interesează deloc de caracteristicile comune. Membrii acestei populaţii sunt sufocaţi de abundenta materialului şi nu reuşesc să-l administreze în mod economic. Ei au numai bani mărunţi, dar prin aceasta se poate spune că ei sunt mai curând foarte

42 Vezi Hammer-Purgstall, Academia din Viena, secţia filozofică-istorică, volumele VI şi VII (1855 şi urm.).

43 Pentru alte detalii, vezi *Philosophie der symbolischen Formai*, I, pp. 257 şi urm.

bogaţi decât săraci". 44 De fapt, nu există nicio măsură uniformă pentru bogăţia sau sărăcia unui anumit idiom. Orice clasificare este călăuzită şi dictată de nevoi speciale şi este clar că aceste nevoi variază conform cu condiţiile diferite ale vieţii sociale şi culturale a omului. În cadrul civilizaţiei primitive-ul mod necesar prevalează interesul pentru aspectele concrete şi particulare ale lucrurilor. Vorbirea omenească se conformează şi corespunde totdeauna unor anumite forme ale vieţii umane. Un interes doar pentru „aspectele universale" nu este nici posibil, nici necesar. Într-un trib indian. Este suficient şi este mai important ca obiectele să fie distinse prin anumite caracteristici vizibile şi palpabile. În multe limbi, un obiect rotund nu poate fi tratat în acelaşi mod ca şi un obiect pătrat sau dreptunghiular, pentru că ele aparţin unor genuri diferite, care sunt deosebite cu ajutorul unor mijloace lingvistice speciale, precum. Întrebuinţarea prefixelor. În limbile din familia bantu, găsim nu mai puţin de douăzeci de clase-gen de substantive. În limbile triburilor indigene din America, de exemplu la algonkini, anumite obiecte aparţin unui gen însufleţit, altele unui gen neînsufleţit. Chiar şi în acest caz este uşor de înţeles motivul pentru care această distincţie trebuie să apară, din punctul de vedere al spiritului primitiv, ca fiind de un interes deosebit şi de o importanţă vitală. Într-adevăr, este o diferenţă mult mai caracteristică şi remarcabilă decât aceea exprimată în clasele noastre logico-abstracte de substantive. Aceeaşi trecere lentă de la nume concrete la nume abstracte poate fi studiată, de asemenea, în denumirea calităţilor lucrurilor. În multe limbi găsim o Abundenţă de nume ale culorilor. Fiecare nuanţă aparte a une] culori date are nurul ei special, pe când termenii noştri generali – albastru, verde", roşu etc. – lipsesc Numele culorilor variază după natura obiectelor: de exemplu, atunci când este vorba despre lână sau despre gâşte, se foloseşte un cuvânt pentru culoarea cenuşiu, alt cuvânt când este vorba despre cai, altul pentru

44 K. von den Steinen, *Unter don Naturvolkem Zentral-Bmsilicns*, p. 81.

vite, şi încă altul când este vorba despre părul oamenilor sau al unor animale.45 Acelaşi lucru este valabil pentru Categoria numerelor: pentru referirea la diferite clase de obiecte, se cer numerale diferite.46 Ridicarga la concepte şi categorii universale pare, prin urmare, să fie foarte lentă în dezvoltarea

— yjărbjrii omeneşti; dar orice nou avans în această direcţie

— Duce la o perspectivă mai cuprinzătoare, la o orientare şi o organizare niafţuhă a lumii noastre perceptibile.

IX *Arta*

45 Vezi exemplele date în Jespersen, *Language*, p. 429.

46 Pentru detalii suplimentare, vezi *Philosophic der symbolischen Formen*, I, pp. 188 şi urm.

Frumosul pare să fie unul din fenomenele umane cel mai bine cunoscute. Neadumbrit de nicio aură de tăinuire şi de mister, caracterul şi natura lui nu au nevoie, pentru a fi explicate, de niciun fel de teorii metafizice subtile şi complicate. Frumosul este o parte a experienţei umane; el este palpabil şi evident. Cu toate acestea, în această istorie a gândirii filosofice, fenomenul frumosului s-a dovedit a fi mereu unul din cele mai mari paradoxuri. Până în vremea lui Kant, o filosofie a frumosului a însemnat totdeauna o încercare de a reduce experienţa noastră estetică la un principiu străin şi de a supune arta unei jurisdicţii străine. În *Critica puterii de judecată*, Kant a fost primul care a dat o probă clară şi convingătoare despre autonomia artei. Toate sistemele precedente căutaseră un principiu ai artei fie în sfera cunoaşterii teoretice, fie în cea a vieţii morale. Dacă arta era privită ca rezultatul activităţii teoretice, devenea necesară analiza regulilor logice cărora se conformează această activitate particulară. Dar în acest caz, logica însăşi nu mai constituia un întreg omogen. Ea trebuia să fie divizată în părţi separate şi relativ independente. Logica imaginaţiei trebuia să fie distinctă de logica gândirii raţionale şi ştiinţifice. În lucrarea sa *Aesthetica* (1750), Alexander Baumgarten făcuse prima încercare sistematică cuprinzătoare de a construi o logică a imaginaţiei. Dar chiar această încercare, care într-un anumit sens s-a dovedit a fi decisivă şi

Inestimabilă, nu a putut asigura artei o valoare autonomă cu adevărat. Pentru că logica imaginaţiei nu ar putea pretinde niciodată

aceeaşi demnitate ca logica intelectului pur. Dacă exista o teorie a artei, atunci ea putea fi doar o *gnoseologia inferior*, o analiză a părţii „inferioare”, senzoriale a cunoaşterii umane. Pe de altă parte, arta putea fi descrisă ca o emblemă a adevărului moral. Ea a fost concepută ca o alegorie, o expresie figurativă care sub forma ei sensibilă ascundea un sens etic. Dar în ambele cazuri, atât în interpretarea ei morală, cât şi în interpretarea teoretică, arta nu poseda nicio valoare independentă proprie. În ierarhia cunoaşterii umane şi a vieţii umane arta era doar un stadiu pregătitor, un mijloc subordonat şi inferior indicând un ţel superior.

Filosofia artei prezintă acelaşi conflict între două tendinţe antagonice pe care l-am întâlnit în filosofia limbajului. Aceasta nu este, desigur, doar o coincidenţă istorică. Ea izvorăşte din una şi aceeaşi diviziune fundamentală în interpretarea realităţii. Limbajul şi arta oscilează constant între cei doi poli opuşi, un pol obiectiv şi un pol subiectiv. * Nicio teorie a limbajului sau a artei nu ar putea uita sau suprima vreunul din aceşti poli, deşi accentul poate fi pus când pe unul, când pe altul din ei.

În primul caz, limbajul şi arta pot fi subsumate unei categorii comune, categoria imitaţiei; iar funcţia lor principală este mimetică. Limbajul îşi are originea într-o imitare de sunete, arta în o imitare a lucrurilor exterioare. Imitarea este un instinct fundamental, un fapt ireductibil al naturii umane. „A imita este un dar firesc al oamenilor”, scrie Aristotel, „şi se arată chiar din copilăria lor, iar omul se deosebeşte de celelalte animale prin aceea că este foarte priceput la imitaţie, şi datorită acesteia îşi dobândeşte el primele cunoştinţe”. * Şi imitaţia este, deci, o sursă inepuizabilă de plăcere, aşa cum este dovedit prin faptul că deşi obiectele însele pot fi neplăcute la vedere, noi ne delectăm, cu toate

— Aristotel, *Poetica*, 4, 1448 b, 5 – 8 în româneşte de C. Balmuş, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 18. (AU)

acestea, la vederea reprezentărilor celor mai realiste ale lor în artă – de exemplu, formele animalelor celor mai puţin evoluate şi cadavrele. Aristotel descrie această delectare mai curând ca pe o experienţă teoretică decât ca pe una specific estetică. „A învăţa” 1, spune el, „e o plăcere, nu numai pentru filosofi, dar şi pentru ceilalţi oameni; atâta doar că aceştia o gustă prea puţin. Ne place vederea

imaginilor, pentru că, privindu-le, învăţăm şi ne dăm seama de ceea ce reprezintă fiecare lucru, de pildă că această figură este cutare. * La prima vedere, acest principiu pare să se aplice numai la artele figurative. Totuşi, el ar putea fi transferat cu uşurinţă la toate celelalte forme. Muzica însăşi devine o imagine a lucrurilor. Cântatul din flaut şi dansul sunt toate, în general, imitaţii; căci cântăreţul la flaut sau dansatorul exprimă, prin ritmurile sale, caractere, pasiuni şi acţiuni. ** Iar întreaga istorie a poeticii a fost influenţată de către deviza lui Horaţiu „*ut pictura poesis*", iar după spusa lui Simonides, „pictura este poezie mută, şi poezia, o pictură care vorbeşte". Poezia se deosebeşte de pictură prin formă şi mijloace, dar nu prin funcţia ei generală de imitare.

Dar ar fi de observat că teoriile cele mai radicale ale imitaţiei nu au avut intenţia de a reduce opera de artă la o simplă reproducere mecanică a realităţii. Ele toate au trebuit să ţină cont, într-o anumită măsură, de creativitatea artistului. Concilierea acestor două cerinţe nu era uşoară. Dacă adevăratul scop al artei este imitaţia, devine limpede că spontaneitatea, forţa productivă a artistului constituie mai curând un factor perturbator decât unul constructiv. În loc să descrie lucrurile în adevărata lor natură, el le falsifică. Această perturbare introdusă prin subiectivitatea artistului nu a putut fi negată de către teoriile clasice ale imitaţiei. Dar ea a putut fi restrânsă în propriile limite şi supusă regulilor generale. Astfel principiul *ars simia naturae* nu a putut fi menţinut într-un sens strict şi ferm. Pentru că nici natura

— *Idem*., 1448 b, 12 – 17, p. 19. (*N.t.*) ** *Idem*., 1447 a, 15 – 26, p. 11 – 12. (*N.t.*)

Însăşi nu este infailibilă, şi nici nu-şi atinge totdeauna scopul. În acest caz, arta trebuie să vină în ajutorul naturii şi, de fapt, s-o corectezevori s-o perfecţioneze, dar firea-ntreagă n-o redă, ci-o-ngână, făcând precum poetul care ştie ce vrea, dar peana-i tremură în mână.

Dacă „orice frumos este adevăr", nu orice adevăr este în mod necesar frumos. Pentru atingerea frumosului suprem este la fel de esenţială devierea de la natură ca şi reproducerea naturii. Determinarea măsurii, a proporţiei juste a acestei devieri devine una din sarcinile principale ale teoriei artei. Aristotel a afirmat că în ceea ce priveşte poezia, o imposibilitate care convinge e de preferat unei posibilităţi neconvingătoare. Poate nu-i cu putinţă să existe oameni aşa

cum îi picta Zeuxis, dar el îi face mai frumoşi, căci ceea ce serveşte drept pildă trebuie să întreacă realitatea.**

Adepţii neoclasicismului – de la italienii secolului al XVI-lea până la lucrarea abatelui Batteux *Les beaux arts reduits a un meme principe* (1747) – au plecat de la acelaşi principiu. Arta nu reproduce natura într-un sens general şi nediferenţiat; ea reproduce „*la belle nature*". Dar dacă imitarea este scopul adevărat al artei, însuşi conceptul unei astfel de „naturi frumoase" este foarte problematic. Căci cum putem îmbunătăţi modelul fără să-l desfigurăm? Cum putem transcende realitatea lucrurilor fără violarea legilor adevărului? Din punctul de vedere al acestei teorii, poezia şi arta în general nu pot fi niciodată altceva decât o falsitate agreabilă.

Teoria generală a imitării a părut să-şi menţină temeiul şi să înfrunte toate atacurile până în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Dar chiar în tratatul lui Batteux, care a fost

— Dante, *Paradisul*, XIII, v. 76, în Dante Alighicri, *Divina Comedie*, în româneşte de Eta Bocriu, note şi comentarii de Alexandru Duţu şi Titus Pârvulescu, Ed. pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1965, p. 453. (*N.t.*)

„Aristotel, op. cit., 25, 1461 b, p. 89. (*N.t*)

poate ultimul campion hotărât al acestei teorii1, simţim o anumită stânjeneală privind validitatea ei universală. Piatra de încercare pentru această teorie a constituit-o totdeauna fenomenul poeziei lirice. Argumentele prin care Batteux a încercat să includă poezia lirică în schema generală a artei imitative sunt slabe şi neconcludente. Şi într-adevăr, toate aceste argumente superficiale au fost total măturate prin apariţia unei forţe noi. Chiar în domeniul esteticii, numele lui Rousseau marchează un punct de cotitură decisiv în istoria generală a ideilor. Rousseau a respins întreaga tradiţie clasică şi neoclasică a teoriei artei. Pentru el arta nu este o descriere sau o reproducere a lumii empirice, ci o revărsare de emoţii şi pasiuni. Romanul său *Nouvelle Héloïse* s-a dovedit a fi o nouă forţă revoluţionară. Principiul mimetic, care prevalase multe secole, a trebuit, de acum înainte, să facă loc unei noi concepţii şi unui nou ideal – idealul „artei caracteristice". Plecând din acest punct, putem urmări drumul unui principiu nou în întreaga literatură europeană, în Germania, Herder şi Goethe au urmat exemplul lui Rousseau. Astfel,

întreaga teorie a frumosului a trebuit să capete o formă nouă. În sensul tradiţional al termenului, frumosul nu este câtuşi de puţin singurul scop al artei; el este, de fapt, doar o trăsătură secundară şi derivată. „Să nu apară o neînţelegere între noi”; îşi pune Goethe cititorul în gardă în studiul său „Von deutscher Baukunst”;

să nu laşi doctrina efeminată a negustorilor moderni de frumuseţe să te facă prea delicat pentru a te putea bucura de stridenţa semnificativă, ca nu cumva până la urmă simţirea ta debilitată să nu fie în stare a suporta decât platitudinea stupidă. Ei încearcă să te facă a crede că artele frumoase apar din presupusa noastră înclinaţie de a înfrumuseţa lumea din jur. Acest lucru nu este adevărat. (...)

Arta este formativă cu mult înainte de a fi frumoasă, şi totuşi este artă adevărată şi mare, de foarte multe ori mai adevărată şi mai

1 Desigsr, chiar în secolul al XIX-lea teoria generală a imitării a jucat încă un rol important. De exemplu, ea este menţinută şi apărata în lucrarea lui Taine *Philosophie de / ari*.

mare decât arta frumoasă însăşi. Pentru că omul poartă în sine o natură formativă, care se manifestă de îndată ce existenţa lui este în siguranţă; (...) Aşa se face că omul primitiv remodelează prin trăsături bizare, prin forme oribile şi culori grosolane „palmierii” săi, penele sale şi propriul corp. Şi, deşi această imagerie este constituită din formele cele mai capricioase, fără proporţii ale formei, părţile ei se vor armoniza într-un întreg caracteristic căci o singură simţire le-a creat.

Iar această artă caracteristică este singura artă adevărată. Atunci când ea acţionează dinlăuntru asupra celor dimprejur, simţire singulară, individuală, originală, independentă, nepăsătoare şi neştiutoare de tot ce-i este străin, atunci, fie că este născută din sălbăticia brută, fie din sensibilitatea cultivată, ea. este întreagă şi vie.2

Cu Rousseau şi cu Goethe a început o perioadă nouă a esteticii. Arta caracteristică a câştigat o victorie definitivă asupra artei imitative. Dar pentru a înţelege această artă caracteristică în adevăratul ei sens, trebuie să evităm o interpretare unilaterală/ Nu este suficient să se pună accentul pe latura emoţională a operei de artă. Este adevărat că orice artă caracteristică sau expresivă este „revărsarea spontană de sentimente puternice”. Dar dacă ar fi să acceptăm această definiţie wordsworthiană, fără rezerve, am fi conduşi doar la o schimbare de semn, nu la o schimbare decisivă de semnificaţie, în acest caz, arta ar

rămâne reproductivă; dar, în loc de a fi o reproducere a lucrurilor, a obiectelor fizice, ea ar deveni o reproducere a vieţii noastre interioare, a sentimentelor şi emoţiilor noastre. Folosind încă o dată analogia cu filosofia limbajului, am putea spune că în acest caz am schimbat doar o teorie onomatopeică a artei cu o teorie interjecţională. Dar nu acesta este sensul în care Goethe a înţeles termenul „artă caracteristică". Pasajul citat mai sus a fost scris în 1773, în perioada de tinereţe „*Sturm und Drang*" a lui Goethe. Totuşi, în nicio perioadă a vieţii el nu a putut

2 Goethe, „Von deutscher Baukunst", Werke, XXXVII, pp. 148 şi urm. Trad. engl. de Bernard Bosanquet în *Three Lectures on Aesthetic* (Londra, Macmillan, 1923), pp. 114 şi urm.

neglija vreodată polul obiectiv al poeziei sale. Arta este, într-adevăr, expresivă, dar ea nu poate fi expresivă fără să fie formativă. Iar acest proces formativ este realizat într-un anumit mediu senzorial. „De îndată ce este eliberat de grijă şi teamă", scrie Goethe, „semizeul, creativ în repaus, bâjbâie în jurul său după materia în care să-şi transpună spiritul". În multe teorii estetice moderne – în special aceea a lui Croce şi a discipolilor şi urmaşilor lui – acest factor material este uitat sau minimalizat. Croce este interesat doar de factorul expresiei, nu de procedeu. El consideră procedeul ca fiind irelevant atât pentru caracterul cât şi pentru valoarea operei de artă. Singurul lucru care contează este intuiţia artistului, nu încorporarea acestei intuiţii într-un anumit material. Materialul are o importanţă tehnică, nu una estetică. Filosofia lui Croce este o filosofie a spiritului care accentuează caracterul pur spiritual al operei de artă. Dar în această teorie, întreaga energie spirituală este conţinută şi cheltuită doar în formarea intuiţiei. Când acest proces s-a încheiat, creaţia artistică s-a înfăptuit. Ceea ce urmează este doar o reproducere externă care este necesară pentru comunicarea intuiţiei, dar fără semnificaţie în ce priveşte esenţa ei. Dar pentru un mare pictor, un mare muzician sau un mare poet, culorile, liniile, ritmurile şi cuvintele nu constituie doar o parte a aparatului său tehnic; ele sunt momente necesare ale procesului productiv însuşi.

Acest lucru este la fel de adevărat pentru artele specific expresive, ca şi pentru artele reprezentative. Chiar în poezia lirică emoţia nu este trăsătura unică şi decisivă. Ce-i drept, marii poeţi lirici sunt capabili de emoţiile cele mai profunde, iar un artist care nu este

înzestrat cu sentimente puternice nu va produce niciodată nimic altceva decât artă superficială şi frivolă. Dar de aici nu putem conchide că funcţia poeziei lirice şi a artei în general poate fi descrisă în mod adecvat ca aptitudinea artistului „de a-şi mărturisi deschis sentimentele". „Ceea ce încearcă artistul să facă", afirmă R.G. Collingwood, „este de a exprima o emoţie dată. A o exprima şi a o exprima bine este acelaşi lucru. (...) Orice enunţ şi orice gest pe care fiecare din noi îl face este o operă de

artă". [3] Dar şi în acest caz, din nou, întregul proces constructiv care este o premisă obligatorie atât pentru producerea cât şi pentru contemplarea operei de artă este în întregime trecut cu vederea. Nu orice gest este o operă de artă, aşa cum nu orice interjecţie este un act de vorbire. Atât gestului, cât şi interjecţiei le lipseşte o trăsătură esenţială şi indispensabilă. Ele sunt reacţii involuntare şi instinctive; ele nu posedă nicio spontaneitate reală. Momentul intenţionalităţii este necesar pentru expresia lingvistică şi cea artistică; În orice act de vorbire şi în orice creaţie artistică aflăm o structură teleo-logică definită. Un actor îşi „joacă" cu adevărat rolul într-o dramă. Fiecare enunţ individual este o parte a unui întreg structural coerent. Accentul şi ritmul cuvintelor sale, modulaţia vocii, expresiile fetei lui şi poziţia corpului – toate tind către acelaşi scop – personificarea caracterului omenesc. Toate acestea nu sunt doar „expresie"; ele înseamnă de asemenea reprezentare şi interpretare. Nici chiar un poem liric nu este lipsit în întregime de această tendinţă generală a artei. Poetul liric nu este omul care să se complacă în etalarea sentimentelor. A fi doar guvernat de emoţie înseamnă sentimentalitate, nu artă. Un artist care este absorbit nu de contemplarea şi crearea formelor, ci mai curând de propria plăcere sau de „bucuria pontului" devine un sentimentalist. De aceea cu greu putem atribui artei lirice un caracter mai subiectiv decât tuturor celorlalte forme de artă. Pentru că ea conţine acelaşi tip de personificare şi acelaşi proces de obiectivare. „Poezia", scria Mallarmé, „nu este scrisă cu idei, ea este scrisă cu cuvinte". Ea este scrisă cu imagini, sunete şi ritmuri care, exact ca în cazul poeziei dramatice şi al reprezentării dramatice, fuzionează într-un tot indivizibil. În orice mare poem liric găsim această unitate concretă şi indivizibilă.

Ca şi – toate celelalte forme simbolice, arta nu este o simplă reproducere a unei realităţi gata făcute, date. Ea este una din căile care

conduc la o viziune obiectivă a lucrurilor şi a

3 R.G. Collingwood, *The Principles of Art* (Oxford, Clarendon Press, 1938), pp. 279, 282, 285.

vieţii omeneşti. Ea nu este o imitare, ci o descoperire a realităţii. Totuşi noi nu descoperim natura prin intermediul artei în acelaşi sens în care omul de ştiinţă foloseşte termenul „natură". Limbajul şi ştiinţa sunt cele două procese principale prin care lămurim şi ne stabilim conceptele despre lumea exterioară. Trebuie să clasificăm percepţiile noastre senzoriale şi să le subsumăm noţiunilor şi legilor generale pentru a le conferi o semnificaţie obiectivă. O astfel de clasificare este rezultatul unui efort consecvent către simplificare, în mod asemănător, opera de artă implică şi ea un asemenea act de condensare şi concentrare. Atunci când Aristotel a vrut să descrie diferenţa reală dintre poezie şi istorie, el a insistat asupra acestui proces. Ceea ce ne oferă o dramă, susţine el, este o acţiune singulară (a (ºC Ttpăte.), care constituie în sine un întreg complet, posedând întreaga unitate organică a unei fiinţe vii; pe când istoricul are de-a face nu cu o singură acţiune, ci cu o perioadă şi cu tot ce s-a întâmplat în cadrul ei unei persoane sau mai multora, oricât de separate între ele vor fi putut fi numeroasele evenimente. * în această privinţă, frumosul, ca şi adevărul pot fi descrise în termenii aceleiaşi formule clasice: ele sunt „o unitate în multiplicitate". Dar există o diferenţă de accent în cele două cazuri. Limbajul şi ştiinţa sunt abrevieri ale realităţii; arta este o intensificare a realităţii. Limbajul şi ştiinţa depind de unul şi acelaşi proces de abstractizare; arta poate fi descrisă ca un proces continuu de concretizare. În descrierea pe care o facem unui obiect dat noi începem cu un mare număr de observaţii care la prima privire sunt doar un conglomerat amorf de fapte detaşate. Dar cu cât înaintăm mai mult, cu atât aceste fenomene individuale tind să capete o formă definitivă şi să devină un întreg sistematic. Ceea ce urmăreşte ştiinţa sunt câteva caracteristici principale ale unui obiect dat din care pot fi deduse toate calităţile lui. particulare. Dacă un chimist cunoaşte numărul atomic al unui anumit element el posedă o cheie pentru o înţelegere deplină a structurii şi constituţiei sale. Din acest număr, el poate

— Aristotel, op. cit., 23, 1459 a, 17 – 29, p. 77. (*N.t.*)

deduce toate proprietăţile caracteristice ale elementului. Dar

arta nu admite acest tip de simplificare conceptuală şi generalizarea deductivă. Ea nu cercetează calităţile sau cauzele lucrurilor; ea nu oferă intuirea formei lucrurilor. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum o simplă repetare a ceva ce am cunoscut mai înainte. Ea este o descoperire adevărată şi originală. Artistul este exact la fel de mult un descoperitor al formelor naturii pe cât este omul de ştiinţă un descoperitor de fapte sau legi naturale. Artiştii mari din toate timpurile au fost conştienţi de această sarcină şi acest dar special al artei. Leonardo da Vinci vorbea despre scopul picturii şi al sculpturii în cuvintele „*saper vedere*". În opinia lui, pictorul şi sculptorul sunt marii învăţători în domeniul lumii vizibile. Căci conştientizarea formelor pure ale lucrurilor nu este câtuşi de puţin un dar instinctiv, un dar al naturii. Se poate să fi avut de-a face de o mie de ori cu un obiect al experienţei noastre senzoriale obişnuite fără să-i fi „văzut" vreodată forma. Suntem puşi în încurcătură dacă ni se cere să descriem nu calităţile sau efectele lui fizice, ci forma şi structura lui pur vizuale. Arta este cea care umple această lacună. Aici trăim în domeniul formelor pure mai curând decât în cel al analizei şi cercetării minuţioase a obiectelor senzoriale sau al studiului efectelor lor.

Dintr-un punct de vedere strict teoretic putem subscrie la cuvintele lui Kant că „matematica este mândria raţiunii umane". Dar pentru acest triumf al raţiunii ştiinţifice trebuie să plătim un preţ foarte mare. Ştiinţa înseamnă abstracţie, iar abstracţia este totdeauna o sărăcire a realităţii. Formele lucrurilor aşa cum sunt ele descrise în conceptele ştiinţifice tind din ce în ce mai mult să devină simple formule. Aceste formule sunt de o simplitate surprinzătoare. O singură formulă, precum legea newtoniană a gravitaţiei, pare să cuprindă şi să explice întreaga structură a universului nostru material. Ar fi ca şi cum realitatea ar fi nu numai accesibilă abstracţiilor noastre ştiinţifice, dar şi epuizabilă prin ele. Dar acest lucru se dovedeşte a fi o iluzie de îndată ce abordăm domeniul artei. Pentru că aspectele lucrurilor sunt nenumărate şi ele variază de la un moment la altul. Orice

ARTA

Încercare de a le înţelege în cadrul unei simple formule ar fi zadarnică. Afirmaţia lui Heraclit cum că soarele este nou în fiecare zi este adevărată pentru soarele artistului, dacă nu pentru soarele omului de ştiinţă. Când omul de ştiinţă descrie un obiect, el îl caracterizează printr-un set de numere, prin constantele lui fizice şi

chimice. Arta are nu numai un ţel diferit, dar şi un obiect diferit. Dacă spunem despre doi artişti că pictează „acelaşi" peisaj, atunci descriem în mod foarte inadecvat experienţa noastră estetică. Din punctul de vedere al artei o astfel de pretinsă asemănare este cu totul iluzorie. Nu putem vorbi despre unul şi acelaşi lucru ca fiind subiectul ambilor pictori. Pentru că artistul nu înfăţişează sau copiază un anumit obiect empiric – un peisaj cu dealurile şi munţii lor, cu pâraiele şi râurile sale. Ceea ce ne oferă el este un aspect momentan al peisajului. El doreşte să exprime atmosfera lucrurilor, jocul luminii şi al umbrei. Un peisaj nu este „acelaşi" în amurgul timpuriu, în arşiţa amiezii, într-o zi ploioasă sau însorită. Percepţia noastră estetică prezintă o varietate mult mai mare şi aparţine unei categorii mult mai complexe decât percepţia noastră senzorială obişnuită. În cazul percepţiei senzoriale, ne mulţumim cu înţelegerea trăsăturilor comune şi constante ale obiectelor ce ne înconjoară. Experienţa estetică este incomparabil mai bogată. Ea este plină de posibilităţi infinite care rămân nerealizate în cadrul experienţei senzoriale obişnuite. În opera artistului aceste posibilităţi devin realităţi; ele sunt dezvăluite şi capătă o formă definită. Dezvăluirea acestei inepuizabilităţi a aspectelor lucrurilor este unul din marile privilegii şi unul din marile farmece ale artei…

Pictorul Ludwig Richter relatează în memoriile sale cum odată, pe când se afla la Tivoli, tânăr fiind, s-a apucat împreună cu trei prieteni să picteze acelaşi peisaj. Erau cu toţii ferm hotărâţi să nu se abată de la natură; doreau să reproducă ceea ce văzuseră cu cât mai multă acurateţe posibilă. Cu toate acestea, rezultatul a fost patru tablouri cu totul diferite, la fel de diferite unul de altul ca şi personalităţile artiştilor. Din această experienţă naratorul conchide că nu există nimic de felul unei viziuni obiective şi că forma

şi culoarea sunt înţelese totdeauna în conformitate cu temperamentul individual.[4] Nici chiar campionii cei mai hotărâţi ai unui naturalism strict şi tară compromisuri nu ar putea trece cu vederea sau nega acest factor. Émile Zola defineşte opera de artă ca *„un coin de la nature vu a travers un temperament"*. Ceea ce se înţelege aici prin temperament nu este doar unicitate sau particularitate. Atunci când suntem absorbiţi în intuirea unei mari opere de artă nu simţim o separaţie între lumea subiectivă şi cea obiectivă. Nu trăim în realitatea noastră obişnuită a lucrurilor fizice, dar nici nu trăim cu

totul într-o sferă individuală. Dincolo de aceste două sfere descoperim un nou tărâm, tărâmul formelor plastice, muzicale, poetice; iar aceste forme au o universalitate reală.» Kant distinge net între ceea ce el numeşte „universalitate *estetică*” şi „validitatea obiectivă” care aparţine judecăţilor noastre logice şi ştiinţifice.5 în judecăţile noastre estetice, susţine el, noi nu avem de a face cu obiectul ca atare, ci cu contemplarea pură a obiectului. Universalitatea estetică înseamnă că predicatul frumosului nu este restrâns la un individ special, ci se extinde asupra întregii sfere a subiecţilor care judecă. Dacă opera de artă nu ar fi nimic altceva decât capriciul şi nebunia unui artist individual, ea nu ar poseda această comunicabilitate universală. Imaginaţia artistului nu inventează, arbitrar formei e lucrurilor. Ea ne arată aceste forme la configuraţia lor adevărată, făcându-le vizibile şi recognoscâbâle. Artistul alege un anumit aspect al realităţii, dar acest proces de selecţie este în acelaşi timp un proces de concretizare. O dată ce ne-am aşezat în perspectiva lui, suntem nevoiţi să privim lumea cu ochii săi Ar fi ca şi cum nu am fi văzut niciodată mai înainte lumea în această lumină deosebită. Şi totuşi.

ARTA

4 Preiau această relatare din lucrarea lui Heinrich Woafflin *Principii fundamentale ale istorici artei*.

5 în terminologia lui Kant, prima este numită *Gemeingiiltigkeit* pe când cea de a doua este numită *Aligememgiiltigkeit*o distincţie care este dificil de redat în termeni englezeşti corespunzători. Pentru o interpretare sistematică a celor doi termeni vezi H.W. Cassirer, *A Commentary on Kant's*” *Critique of Judgment*” (Londra, 1938), pp. L90 şi urm.

suntem convinşi că această lumină nu este doar o scânteiere momentană. Prin virtutea operei de artă ea a devenit durabilă şi permanentă. O dată ce realitatea ne-a fost relevată în acest mod particular, continuăm s-o vedem în această formă.

Astfel, este greu de menţinut o distincţie netă între artele obiective şi subiective, reprezentative şi expresive. Friza Partenonului sau o misă de Bach, „Capela Sixtină” a lui Michelangelo sau un poem de Leopardi, o sonată de Beethoven sau un roman de Dostoievski nu sunt numai reprezentative sau numai expresive. Ele sunt simbolice într-un sens nou şi mai profund. Operele marilor poeţi lirici – ale lui Goethe sau Hölderlin, ale lui Wordsworth sau Shelley – nu ne oferă *disjecti*

membra poetae, fragmente risipite şi incoerente ale vieţii poetului. Ele nu sunt doar o izbucnire momentană a simţirii pasionate; ele revelează o profundă unitate şi continuitate. Marii scriitori tragici şi comici, pe de altă parte – Euripide şi Shakespeare, Cervantes şi Molière – nu ne distrează cu scene detaşate din spectacolul vieţii. Luate în ele însele, aceste scene nu sunt decât umbre fugitive. Dar dintr-odată începem să vedem dincolo de aceste umbre şi să întrezărim o realitate nouă. Prin caracterele şi acţiunile sale, poetul comic sau cel tragic dezvăluie viziunea lui asupra vieţii umane ca un întreg, asupra măreţiei şi slăbiciunii, sublimităţii şi absurdităţii ei. „Arta", scria Goethe, nu încearcă să întreacă natura în lărgimea şi profunzimea ei. Ea rămâne la suprafaţa fenomenelor naturale; dar ea are propria profunzime, propria putere; ea cristalizează momentele cele mai înalte ale acestor fenomene de suprafaţa recunoscând în ele caracterul legităţii, perfecţiunea proporţiei armonioase, culmea frumuseţii, demnitatea semnificaţiei, punctul culminant al pasiunii.[6]

Această fixare a „momentelor supreme ale fenomenelor" nu este nicio imitare a obiectelor fizice, nicio simplă

6 Goethe, Note la o traducere a lucrării lui Diderot, „Essai sur la Peinture", „Werke", XLV, p. 260.

revărsare de sentimente puternice. Ea este o interpretare a realităţii – nu prin concepte, ci prin intuiţii; nu prin mijlocirea gândirii, ci prin cea a formelor sensibile.

De la Platon la Tolstoi, arta a fost acuzată de excitarea emoţiilor noastre şi în felul acesta de perturbarea ordinii şi armoniei vieţii noastre morale. Imaginaţia poetică, în opinia lui Platon, hrăneşte, udându-le, poftele, durerile şi plăcerile noastre, deşi ele ar trebui să se usuce. * Platon vede în artă o sursă de contaminare. „Nu numai că", declară el, „contaminarea este un semn ai artei, dar gradul contaminării este – de asemenea, singura măsură a perfecţiunii în artă". Punctul slab al acestei teorii este însă evident. Tolstoi suprimă un moment fundamental al artei, momentul formei. Experienţa estetică – experienţa contemplaţiei – este o stare de spirit diferită de indiferenţa judecăţii noastre teoretice şi de sobrietatea judecăţii noastre morale. Ea este plină de cele mai vii energii ale pasiunii, dar pasiunea însăşi este transformată, în acest caz, atât în natura, cât şi în semnificaţia ei. Wordsworth defineşte poezia ca „emoţia de care ne

reamintim în stare de linişte”. Dar liniştea pe care o simţim în marea poezie nu este cea a reamintirii. Emoţiile trezite de către poet nu aparţin unui trecut îndepărtat. Ele sunt „aici” – vii şi imediate. Suntem conştienţi de întreaga lor forţă, dar această forţă se îndreaptă într-o direcţie nouă. Ea este mai curând văzută decât simţită imediat. Pasiunile noastre nu mai sunt forţe obscure şi impenetrabile; ele devin, cum se spune, transparente. Shakespeare nu ne dă deloc o teorie estetică. El nu face speculaţii în legătură cu natura artei. Totuşi, în singurul pasaj în care el vorbeşte despre caracterul şi funcţia artei dramatice, singurul punct accentuat este acesta. După cum explică Hamlet, „scopul teatrului, al cărui rost, din tru-nceputuri şi până acum a fost şi este să-i ţină lumii oglinda în faţă, ca să zic aşa; să-i arate virtuţii adevăratele ei

ARTA

trăsături, lucrului de scârbă propriul său chip, şi vremurilor şi mulţimilor înfăţişarea şi tiparul lor”. * Dar imaginea unei pasiuni nu este pasiunea însăşi. Poetul care înfăţişează o pasiune nu ne contaminează cu această pasiune. În cazul unei piese de-a lui Shakespeare nu suntem contaminaţi de ambiţia lui Macbeth, de cruzimea lui Richard al III-lea sau de gelozia lui Othello. Nu suntem la discreţia acestor sentimente; noi le examinăm; părem a pătrunde în adevărata lor natură şi esenţă. În această privinţă, teoria lui Shakespeare asupra artei dramatice, dacă el a avut o asemenea teorie, este în total acord cu concepţia despre artele frumoase a marilor pictori şi sculptori ai Renaşterii. El ar fi subscris la cuvintele lui Leonardo da Vinci că *„saper vedere” este* darul suprem al artistului. Marii pictori ne arată formele lucrurilor din afară; marii dramaturgi ne arată formele vieţii noastre interioare. Arta dramatică revelează o nouă lărgime şi profunzime a vieţii. Ea exprimă o conştientizare a faptelor şi destinelor umane – a măreţiei şi mizeriei umane, în comparaţie cu care existenta noastră obişnuită apare săracă şi banală. Simţim cu toţii, vag şi nedesluşit, posibilităţile infinite ale vieţii, care aşteaptă în linişte momentul în care vor fi trezite din somnolentă şi aduse în lumina clară şi intensă a conştiinţei. Măsura perfecţiunii artei nu este gradul de contaminare, ci gradul de intensificare şi iluminare.

Dacă acceptăm această viziune asupra artei, putem ajunge la o înţelegere mai bună a problemei întâlnite prima dată în teoria artistotelică a catharsis-ului. Nu avem nevoie să intrăm aici în toate

dificultăţile termenului aristotelian sau în nenumăratele eforturi ale comentatorilor de a clarifica aceste dificultăţi.7 Ceea ce pare să fie clar şi ceea ce este în prezent în general admis este faptul că procesul cathartic

— Vezi Platon, *Republica*, 606 d, în Platon, *Opere*, V, trad. de Andrei Cornea, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 426. (*N.t.*)

— W. Shakespeare, *Hamlet* (trad. rom. de Leon Leviţchi şi Dan Dutescu) în *Opere* complete, vol. 5, Ed. Univers, Bucureşti, 1986, p. 375.

7 Pentru detalii vezi Jakob Bernays, *Zwci Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas* (Berlin, 1880) şi Ingram Bywater, *Aristotle on the Art of Poetry* (Oxford, 1909), pp. 152 şi urm.

descris de către Aristotel nu înseamnă o purificare sau o schimbare în caracterul şi în calitatea pasiunilor însele, ci o schimbare în sufletul omenesc. În cazul poeziei tragice, sufletul dobândeşte o atitudine nouă faţă de sentimentele lui. Sufletul trăieşte sentimentele de milă şi teamă, dar în loc să fie tulburat şi neliniştit din cauza lor, el ajunge într-o stare de odihnă şi pace. La prima privire, aceasta ar părea să fie o contradicţie. Pentru că starea pe care o are în vedere Aristotel ca efect al tragediei este o sinteză a doua momente care în viaţa reală, în existenţa noastră practică, se exclud reciproc. Intensificarea maximă a vieţii noastre emoţionale este considerată a ne da, în acelaşi timp, un sentiment de linişte. Trăim prin toate pasiunile noastre, simţindu-le întreaga gamă şi tensiunea maximă. Dar ceea ce lăsăm în urmă, atunci când trecem pragul artei, este presiunea puternică, constrângerea emoţiilor noastre. Poetul tragic nu este sclavul, ci stăpânul emoţiilor sale; şi el este capabil să transmită această stăpânire spectatorilor. În opera lui, nu suntem influenţaţi şi entuziasmaţi de sentimentele noastre. Libertatea estetică nu înseamnă absenţă a pasiunilor, apatie stoică, ci exact contrariul. Ea înseamnă că viaţa noastră emoţională dobândeşte forţa sa cea mai mare şi că tocmai în această forţă

5 5» 5

Îşi schimbă forma. Pentru că aici nu mai trăim în realitatea imediată a lucrurilor, ci într-o lume a formelor senzoriale pure. În această lume toate sentimentele noastre suferă un fel de transsubstanţiere în ceea ce priveşte esenţa şi caracterul lor. Pasiunile însele sunt eliberate de povara lor materială. Le simţim forma şi viaţa,

dar nu şi greutatea. Calmul unei opere de artă este, paradoxal, un calm dinamic şi nu unul static. Arta ne prezintă mişcările sufletului omenesc în toată profunzimea şi varietatea lor. Dar forma, măsura şi ritmul acestor mişcări nu sunt comparabile cu nicio stare emoţională. Ceea ce simţim în artă nu este o calitate emoţională simplă sau separată. Este procesul dinamic al vieţii însăşi – oscilarea continuă între poli opuşi, între bucurie şi durere, speranţă şi teamă, jubilare şi disperare. A da formă estetică pasiunilor noastre înseamnă a le transforma într-o stare

liberă şi activă. În opera artistului, forţa pasiunii însăşi a fost transformată într-o forţă formativă.

Se poate obiecta că toate acestea se aplică artistului, dar nu nouă înşine, spectatorii şi auditorii. O asemenea obiecţie însă ar implica o neînţelegere a procesului artistic. Ca şi procesul vorbirii, procesul artistic este dialectic şi sub formă de dialog. Nici chiar spectatorul nu este lăsat într-un rol pur pasiv. Nu putem înţelege o operă de artă fără ca, într-o anumită măsură, să repetăm şi să reconstruim procesul creator prin care ea a fost realizată. Prin natura acestui proces creator, pasiunile însele sunt transformate în acţiuni. Dacă în viaţa reală ar trebui să îndurăm toate acele emoţii pe care le trăim în piesa *Oedip* a lui Sofocle sau în piesa lui Shakespeare *Regele Lear*, cu greu am putea supravieţui socului şi tensiunii. Dar arta transformă toate aceste suferinţe îi?

şi crime, aceste cruzimi şi atrocităţi într-un mijloc de autoeliberare, acordându-ne astfel o libertate interioară care nu poate fi atinsă pe nicio altă cale.

Încercarea de a descrie o operă de artă printr-o anumită caracteristică emoţională trebuie, prin urmare, să eşueze inevitabil în aprecierea ei cum se cuvine. Dacă ceea ce arta încearcă să exprime nu este o stare specială, ci însuşi procesul dinamic al vieţii noastre interioare, atunci orice calificare de felul acesta cu greu ar putea fi mai mult decât formală şi superficială. Arta trebuie să ne ofere totdeauna mai curând mişcare decât pură emoţie. Chiar distincţia între arta tragică şi arta comică este una mai mult convenţională decât nece» sară. Ea se raportează la conţinut şi motive, dar nu la forma şi esenţa artei. Cu mult timp în urmă Platon a negat existenţa acestor graniţe artificiale şi tradiţionale. La sfârşitul *Banchetului e*\ îl descrie pe Socrate angajat într-o discuţie cu Agathon, poetul tragic, şi Aristofan,

poetul comic. Socrate îi sileşte pe cei doi poeţi să admită că adevăratuf tragedian este adevăratul artist în comedie, şi viceversa.8 Un comentariu asupra acestui pasaj este dat în dialogul *Fileb*. În comedie, ca

Platon, *Banchetul*, 223.

— Rtie:

ESEU DESPRE OM

ARTA

şi în tragedie – susţine Platon în acest dialog – trăim totdeauna un sentiment amestecat de plăcere şi durere. În felul acesta poetul urmează legile naturii însăşi de vreme ce înfăţişează „întreaga comedie şi tragedie a vieţii".9 în orice mare poem – în piesele lui Shakespeare, în *Divina Comedie* a lui Dante, în poemul *Faust* al lui Goethe – trebuie să parcurgem, într-adevăr, întreaga gamă a sentimentelor omeneşti. Dacă am fi incapabili să înţelegem nuanţele cele mai delicate ale diferitelor gradaţii ale simţirii, incapabili să urmărim variaţiile în ritm şi ton, dacă am rămâne impasibili la schimbările dinamice bruşte, atunci nu am putea înţelege şi simţi poemul. Putem vorbi despre temperamentul individual al artistului, dar opera de artă ce atare nu are niciun temperament special. Nu o putem subsuma nici unei categorii psihologice tradiţionale. A spune despre muzica lui Mozart că este veselă sau senină, despre cea a lui Beethoven că este gravă, sumbră sau sublimă înseamnă a trăda un gust lipsit de permeabilitate. Şi în acest caz, distincţia între tragedie şi comedie devine irelevantă. Întrebarea dacă *Don Giovanni* a lui Mozart este o tragedie sau o *opera buffa* aproape că nu merită un răspuns. Compoziţia lui Beethoven bazată pe poemul lui Schiller „Odă bucuriei" exprimă gradul cel mai înalt de veselie. Dar atunci când o ascultam, nu uităm niciun moment accentele tragice ale Simfoniei a IX-a. Toate aceste contraste trebuie să fie prezente şi ele trebuie să fie simţite în toată vigoarea lor. În experienţa noastră estetică ele fuzionează într-un întreg indivizibil. Ceea ce auzim este întreaga gamă a sentimentelor umane, de la nota cea mai joasă până la cea mai înaltă; este mişcarea şi vibraţia întregii noastre fiinţe. Chiar autorii de comedii cei mai mari nu ne pot oferi câtuşi de puţin o frumuseţe facilă. Opera lor este plină adeseori de o mare amărăciune. Aristofan este unul din cei mai severi şi neînduplecaţi critici ai naturii umane; Molière nu este nicăieri mai măreţ decât în piesele sale *Mizantropul* şi *Tartuffe*. Totuşi,

amărăciunea marilor scrii

9 *Fileb*, 48 şi urm.

tori comici nu este asprimea scriitorului satiric sau severitatea moralistului. Ea nu duce la un verdict moral asupra vieţii omeneşti. Artistul comic posedă în gradul cel mai înalt acea facultate proprie oricărei arte, viziunea simpatetică. În virtutea acestei facultăţi, el poate accepta viaţa omenească cu toate defectele şi slăbiciunile ei, cu toate absurdităţile şi viciile sale. Marea artă comică a fost întotdeauna un fel de *encomium moriae*, o laudă a nebuniei. În perspectivă comică, toate lucrurile încep să capete o nouă înfăţişare. Nu ne aflăm, poate, niciodată mai aproape de lumea noastră omenească decât în operele unui mare scriitor comic – în *Don Quijote* de Cervantes, în *Viaţa şi opiniunile lui Tristram Shandy, gentleman*, de Sterne sau în *Documentele postume ale clubului Pickwick* de Dickens. Devenim atenţi la cele mai mici detalii; vedere această lume în toată îngustimea, micimea şi stupiditatea ei. Trăim în această lume mărginită, dar nu mai suntem întemniţaţi de către ea. La fel este caracterul specific al catharsis-ului comic. Lucruri şi evenimente încep să-şi piardă ponderea materială; dispreţul este dizolvat în râs, iar râsul este eliberare.

Faptul că frumuseţea nu este o proprietate directă a lucrurilor, că ea implică în mod necesar o relaţie cu spiritul uman, este o chestiune care pare să fie admisă de către aproape toate teoriile estetice. În eseul său „Despre măsura gustului”, Hume declară: „Frumosul nu este o calitate a lucrurilor însele: el există doar în spiritul care le contemplă”. Dar această afirmaţie este ambiguă. Dacă înţelegem spiritul în felul lui Hume şi concepem subiectul ca pe un ghem de impresii, va fi foarte greu de găsit într-un astfel de ghem acel predicat pe care îl numim *frumos*. Frumosul nu poate fi definit doar prin al său *percipi*, ca „fiind perceput”; el trebuie definit în termeni ai unei activităţi a spiritului, ai funcţiei perceperii şi printr-o direcţie caracteristică a acestei funcţii. El nu constă în percepţii pasive; el este un mod, un proces de percepere. Dar acest proces nu are doar un caracter subiectiv; dimpotrivă, el este una din condiţiile intuirii de către noi a unei lumi obiective. Ochiul artistic nu este un

H

ESEU DESPRE OM

ochi pasiv care primeşte şi înregistrează imaginea lucrurilor. El este un ochi constructiv şi doar prin acte constructive putem descoperi frumosul din lucrurile naturale. Sensul frumosului este sensibilitatea fată de viaţa dinamică a formelor, iar această vată nu poate fi înţeleasă fără un proces dinamic corespunzător în noi înşine.

Desigur, în diferite teorii estetice, această polaritate, care, aşa cum am văzut, este o condiţie inerentă frumosului, a condus ia interpretări diametral opuse. După opinia lui Albrecht Dürer, adevăratul dar al artistului este de a „extrage” frumosul din natură. „Denn wahrhanâg steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reissen, der hat sie”. 10 Pe de altă parte, găsim teorii spiritualiste care neagă orice legătură între frumosul artei şi aşa-numitul frumos din natură. Frumosul din natură este înţeles ca o simplă metaforă. Croce consideră că a vorbi despre un râu sau un copac frumos este pură retorică. Pentru el, natura apare. stupidă atunci când este comparată cu arta; ea este mută dacă omul nu o face să vorbească. Contradicţia dintre aceste concepţii poate fi rezolvată, eventual, prin introducerea unei distincţii nete între frumosul organic şi frumosul estetic. Există multe frumuseţi naturale fără niciun caracter estetic. Frumosul organic al unui peisaj nu este acelaşi cu acel frumos estetic pe care-l simţim în lucrările marilor pictori peisagişti. Chiar noi, spectatorii, suntem pe deplin conştienţi de această diferenţă. Mă pot plimba printr-un peisaj şi-i pot simţi farmecele. Mă pot bucura de blândeţea aerului, prospeţimea pajiştilor, diversitatea şi voioşia culorilor şi parfumul înmiresmat al florilor. Dar pot trăi o bruscă schimbare a stării de spirit. După care, văd peisajul cu ochiul unui artist – încep să-l pictez. Acum am păşit pe un alt tărâm – tărâm nu al lucrurilor vii, ci al „formelor vii”: Acum nu mai trăiesc în realitatea imediată a lucrurilor, ci în ritmul formelor spaţiale, în

10 „Pentru că arta se află, într-adevăr, în natură, iar cel care poate s-o scoată de aici, acela o are”. Vezi William M. Conway, *Literary Remains of AJbreclit Dürer* (*lă S9*), *p*. 182.

armonia şi contrastul culorilor, în echilibrul luminii şi al umbrei. În asemenea absorbire în aspectul dinamic al formei constă experienţa estetică.

Toate controversele dintre diferitele scoli estetice pot fi reduse, într-un anumit sens, la un singur punct. Ceea ce trebuie să admită toate

aceste scoli este că arta constituie un „univers de discurs” independent. Chiar apărătorii cei mai radicali ai unui realism strict, care doresc să limiteze arta doar la o funcţie mimetică au trebuit să ţină seama de forţa specifică a imaginaţiei artistice. Dar diversele şcoli diferă mult în evaluarea acestei forte. Teoriile clasice şi neoclasice nu au încurajat jocul liber al imaginaţiei. Din punctul lor de vedere; imaginaţia artistului este un dar mare, însă cam problematic. Nici Boileau nu nega faptul că, vorbind din punct de vedere psihologic, darul imaginaţiei este indispensabil oricărui poet adevărat. Dacă însă poetul se lasă doar în voia jocului acestui impuls natural şi al acestei forţe instinctive, el nu va atinge niciodată perfecţiunea. Imaginaţia poetului trebuie călăuzită şi controlată de către raţiune şi supusă regulilor acesteia. Chiar când se abate de la înclinaţia naturală, poetul trebuie să respecte legile raţiunii, iar aceste legi îl limitează la sfera probabilului. Clasicismul francez a definit această sferă în termeni pur obiectivi. Unităţile de spaţiu şi timp din cadrul dramei pot deveni fapte fizice măsurabile cu un etalon liniar sau cu un ceasornic.

O concepţie cu totul diferită despre caracterul şi funcţia imaginaţiei poetice a fost introdusă de către teoria romantică a artei. Această teorie nu este opera aşa-numitei „scoli romantice” din Germania. Ea a fost dezvoltată mult mai devreme şi a început să joace un rol decisiv, în literatura franceză şi în cea engleză, în secolul al XVIII-lea. Una din cele mai bune şi mai concise expresii ale acestei teorii poate fi găsită în eseul lui Edward Young, *Ipoteze asupra compunerii originale* (1759). „Condeiul unui scriitor original”.

ESEU DESPRE OM

scrie Young, „ca şi bagheta Armidei, cheamă dintx-o pustietate aridă o primăvară înfloritoare”. De acum înainte, viziunile clasice asupra veridicului au fost înlocuite tot mai mult prin opusul lor. Extraordinarul şi miraculosul sunt considerate acum singurele subiecte care permit o descriere cu adevărat poetică. În estetica secolului al XVIII-lea, putem trasa pas cu pas apariţia acestui nou ideal. Criticii elveţieni Bodmer şi Breitinger apelează la Milton pentru a justifica „extraordinarul în poezie”.11 în mod treptat, extraordinarul predomină şi eclipsează veridicul ca subiect literar. Noua teorie părea să fie încorporată în operele celor mai mari poeţi. Însuşi Shakespeare a ilustrat acest lucru în descrierea pe care o face imaginaţiei poetului:

Lunaticii, poeţii şi smintiţii Mint mai presus de orice-nchipuire.

Cutare vede draci mai mulţi ca-n iad; Acesta e nebunul. Altul care E-ndrăgostit în frenezia lui Zăreşte a Hélènei frumuseţe Pe fruntea unei negre egiptene. Poetul, când îşi rătăceşte ochii Scânteietori de pe pământ la ceruri, Din ceruri pe pământ, întruchipează Atâtea lucruri care nu visează; Ia pana – le dă suflet şi dă nume Unor nimicuri care nu-s pe lume!

Şi totuşi, concepţia romantică despre poezie nu a găsit nici un suport solid fa Shakespeare. Dacă avem nevoie de o dovadă că lumea artistului nu este doar un univers „fantastic" nu putem găsi nicio mărturie mai bună, mai clasică decât cea a lui Shakespeare. Lumina în care el vede natura şi viaţa omenească nu este doar „lumină fantastică prinsă în fantezie". Dar există şi o altă formă de imaginaţie

11 Cf. Bodmer şi Breitinger, *Diskurse der Maler* (172L-1723).

— *Visul unei nopţi de vară*, actul V, scena 1, în româneşte de Şt. O. Iosif, traducere revizuită de Florin Tornea, în William Shakespeare, *Opere*, 3, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1956, pp. 391 – 392. (*N.t.*)

ARTA

cu care poezia pare să se afle într-o legătură indisolubilă. Atunci când Vico a făcut prima sa încercare sistematică de a crea o „logică a imaginaţiei", el s-a întors către lumea mitului. El vorbeşte despre trei epoci diferite: epoca zeilor, epoca eroilor şi epoca omului. Adevărata origine a poeziei trebuie căutată în primele două epoci, susţine el. Omenirea nu putea să înceapă cu gândirea abstractă sau cu un limbaj raţional. Ea a trebuit să treacă prin epoca limbajului simbolic al mitului şi poeziei. Primele popoare nu au gândit în concepte, ci în imagini poetice; ele vorbeau în mituri şi scriau în hieroglife. Într-adevăr, poetul şi autorul de mituri par să trăiască în aceeaşi lume. Ei sunt înzestraţi cu aceeaşi forţă fundamentală, forţa personificării. Ei nu pot contempla niciun obiect fără să-i atribuie o viaţă interioară şi o formă personală. Poetul modern priveşte deseori înapoi, către epocile mistice, „divine" sau „eroice", ca la un paradis pierdut, în poemul său „Zeii Greciei" Schiller a exprimat acest sentiment. El voia Sa evoce timpurile poeţilor greci, pentru care mitul nu era o alegorie goală, o forţă vie. Poetul tânjeşte după această epocă de aur a poeziei în care toate lucrurile erau încă pline de zei, în care fiecare colină era domiciliul unei oreade, fiecare copac era locuinţa unei driade.

Dar această plângere a poetului modern pare să fie

neîntemeiată. Pentru că unul din cele mai mari privilegii ale artei este acela că nu poate pierde niciodată această „epocă divină”. În ea izvorul creaţiei imaginative nu seacă niciodată, pentru că este indestructibil şi inepuizabil. În orice epocă şi la oricare mare artist imaginaţia reapare în forme noi şi cu o forţă nouă. La poeţii lirici, în primul rând, simţim această continuă renaştere şi regenerare. Ei nu pot atinge un lucru fără să-i insufle propria lor viaţă. Wordsworth a descris acest dar ca pe o forţă inerentă poeziei sale:

Oricărei forme naturale, stâncă, fructe sau floare, Chiar pietrelor desfăcute care acoperă şoseaua Le-am dăruit o viaţă morală: le-am văzut cum simt Sau le-am unit cu o anume simţire: marea mulţime Stă încrustată într-un suflet care prinde viaţă şi tot Ceea ce am privit respira cu-n înţeles lăuntric.12

12 *Preludiu*, III, 127 – 132.

ESEU DESPRE OM

ARTA

Dar cu această forţă de invenţie şi de animare universală ne aflăm doar în anticamera artei. Artistul trebuie nu numai să simtă „înţelesul lăuntric” al lucrurilor şi viaţa lor morală, el trebuie să-şi exteriorizeze sentimentele. Forţa cea mai intensă şi mai caracteristică a imaginaţiei artistice apare în acest din urmă act. Exteriorizare înseamnă încorporare nu doar într-un substrat material – argilă, bronz s-au marmură – ci în forme sensibile, în ritmuri, într-o anumită culoare, în linii şi desen, în forme plastice. Structura, echilibrul şi ordinea acestor forme sunt cele care ne impresionează în opera de artă. Fiecare artă are limbajul ei specific, care este inconfundabil şi neînlocuibil. Limbajele diferitelor arte pot fi interconectate, ca, de exemplu, atunci când o poezie lirică este pusă pe muzică sau un poem este ilustrat; dar ele nu sunt traductibile unul în altul. Fiecare limbaj are de îndeplinit o sarcină specială în „arhitectonica” artei. „Problemele formei care apar din această structură arhitectonică –, afirmă Adolf Hildebrand, deşi nu ne sunt date imediat şi nu sunt de la sine evidente, sunt totuşi adevăratele probleme ale artei. Materialul dobândit printr-un studiu direct al Naturii este transformat, în timpul procesului arhitectonic, într-o unitate artistică. Când vorbim de aspectul imitativ al artei ne referim la materialul care nu a fost dezvoltat încă în această manieră. Prin dezvoltarea arhitectonică, deci, sculptura şi pictura se înalţă din sfera simplului naturalist în domeniul

artei adevărate.13

Chiar în poezie găsim această dezvoltare arhitectonică. Fără ea, imitaţia sau invenţia poetică şi-ar pierde forţa. Ororile *Infernului* lui Dante ar rămâne. orori nepotolite, încântările *Paradisului* său ar fi visuri vizionare dacă nu ar fi modelate într-o formă nouă prin magia stilului şi versului lui Dante.

În a sa teorie a tragediei, Aristotel pune accentul pe inventarea intrigii tragice. Dintre toate componentele necesare ale tragediei – elementul spectaculos, caracterele, subiectul.

13 Adolf Hildebrand, *Das Problem der Form în den bildenden Kunst*. Trad. engleză de Max Meyer şi R.M. Ogden, *The Problem of Form în Painting andăculpture* (New York, G.E. Ştechert Co., 1907), p. 12.

limba, muzica şi judecata – el consideră că cea mai importantă este îmbinarea faptelor (*r*\ tgăv *npay**iâxwv* cutokjk), pentru că tragedia nu este imitarea unor oameni, ci a unei fapte şi a vieţii. Într-o piesă personajele nu acţionează pentru a zugrăvi caracterele; caracterele sunt înfăţişate de dragul acţiunii. O tragedie este imposibilă fără acţiune, dar poate exista tragedie fără caractere. * Clasicismul francez a adoptat şi a accentuat această teorie aristotelică. Corneille, în prefeţele sale, insistă peste tot asupra acestui punct. El vorbeşte cu mândrie despre tragedia sa *Heraclius* pentru că în ea intriga este atât de complicată încât e nevoie de un efort intelectual special pentru a o înţelege şi a o descâlci. Este limpede, totuşi, că acest tip de activitate intelectuală şi de plăcere intelectuală nu este deloc un element necesar al procesului artistic. A te bucura de intrigile lui Shakespeare-a urmări cu interesul cel mai profund „îmbinarea faptelor acţiunii” în *Othello*, *Macbeth* sau *Lear* – nu înseamnă în mod necesar că înţelegi şi simţi arta tragică a lui Shakespeare. Fără limbajul lui Shakespeare, fără forţa stilului său dramatic, totul ar rămâne neimpresionant. Contextul unui poem nu poate fi separat de forma lui – de vers, de caracterul melodic, de ritm. Aceste elemente formale nu sunt doar mijloace exterioare sau tehnice pentru a reproduce o intuiţie dată; ele fac parte integrantă din intuiţia artistică însăşi.

În gândirea romantică, teoria imaginaţiei poetice a atins apogeul său. Imaginaţia nu mai este acea activitate omenească specială care constituie lumea umană a artei. Ea are acum o valoare metafizică universală. Imaginaţia poetică este singura cheie pentru realitate. Idealismul lui Fichte se bazează pe concepţia lui despre „imaginaţia

productivă”. Schelling declara în al său *Sistem al idealismului transcendental* că arta este desăvârşirea filosofiei. În natură, în moralitate, în istorie trăim încă în propileele înţelepciunii filosofice; prin artă intrăm în sanctuarul însuşi. Scriitorii romantici, atât în versuri cât şi în proză, s-au exprimat în

— Cf. Aristotel, op. cit. 6, 1450 a, p. 25. (*N.t.*)

ESEU DESPRE OM

același ton. Distincţia între poezie şi filosofie era percepută ca fiind superficială şi neautentică. În opinia lui Friedrich Schlegel, îndatorirea cea mai înaltă a unui poet modern este aceea de a năzui la o formă nouă de poezie pe care el o descrie ca „poezie transcendentală”. Niciun alt gen poetic nu ne poate oferi esenţa spiritului poetic, „poezia poeziei”. * Poetizarea filosofiei şi filosofarea poeziei – acesta a fost scopul suprem al tuturor gânditorilor romantici. Adevăratul poem nu este opera artistului individual; este universul însuşi, o operă de artă care se perfecţionează continuu. De aceea, enigmele cele mai profunde ale tuturor artelor şi ştiinţelor aparţin poeziei. ** „Poezia” spunea Novalis, „este ceea ce e absolut şi cu adevărat real. Acesta este miezul filosofiei mele. Cu cât mai poetică, cu atât mai adevărată”. 14

Prin această concepţie, poezia şi arta păreau să fie înălţate la un rang şi o demnitate pe care nu le-au avut niciodată mai înainte. Ele au devenit un *novum organum* pentru descoperirea bogăţiei şi profunzimii universului. Cu toate acestea, această preamărire excesivă şi extaziată a imaginaţiei poetice avea limitele ei precise. Pentru a atinge scopul lor metafizic, romanticii trebuiau să facă un sacrificiu serios. Infinitul fusese declarat a fi adevăratul, ba chiar singurul subiect al artei. Frumosul a fost conceput ca o reprezentare simbolică a infinitului. În concepţia lui Friedrich Schlegel, numai acela poate fi artist care are o religie proprie, o concepţie originală despre infinit. * * * Dar, în acest caz, ce devine lumea noastră finită, lumea experienţei sensibile? Desigur, această lume, ca atare, nu are nicio pretenţie la frumuseţe. Prin contrast cu universul adevărat, universul poetului şi al artistului, aflăm lumea noastră obişnuită şi prozaică lipsită de orice frumuseţe

— Cf. Friedrich Schlegel, *Din* „Fragmente şi idei” în voi. August Wilhelm şi Friedrich Schlegel, *Despre literatură*. Traducere, prefaţă şi note de Mihai Izbăşescu, Ed. Univers, Bucureşti, 1983, pp. 404 – 405.

(*N.t.*)

** Cf. Fr. Schlegel, „Discuţie despre poezie”, în op. cit., p. 427. (*N.t.*) 14 Novalis, cd. J. Minor, III, 11. Cf. O. Walzel, *German Romanticism*, trad. engleză de Alma E. Lussky (New York, 1932), p. 28.

* * * rr. Schlegel. *Din* „Fragmente şi idei”, în op. cit., p. 408. (*N.t.*)

** _ *

ARTA

poetică. Un dualism de acest tip este otrăsătură esenţială a tuturor teoriilor romantice despre artă. Atunci când Goethe a început să publice *Wilhelm Meister's Lehrjahre*, primii critici romantici au salutat opera cu expresii de entuziasm extravagante. Novalis vedea în Goethe „încarnarea spiritului poetic pe pământ”. Dar pe măsură ce opera continua iar figura romantică a lui Mignon şi harpistul erau eclipsaţi de caractere mai realiste şi de evenimente mai prozaice, Novalis a fost profund dezamăgit. El nu numai că şi-a revocat prima judecată, dar a mers atât de departe până a-l numi pe Goethe trădător al cauzei poeziei. *Wilhelm Meister* a ajuns să fie privit ca o satiră, un „*Candide* împotriva poeziei”. Atunci când poezia pierde din vedere extraordinarul, ea îşi pierde sensul şi justificarea. Poezia nu poate înflori în lumea noastră obişnuită şi banală. Miraculosul, extraordinarul şi misteriosul sunt singurele subiecte care permit o adevărată tratare poetică.

Această concepţie despre poezie este, totuşi, mai curând o restricţie şi o limitare decât o explicare veritabilă a procesului creator al artei. În mod destul de curios, marii realişti ai secolului al XIX-lea au avut în această privinţă o înţelegere m-ai subtilă a procesului artistic decât adversarii lor romantici. Ei susţineau un naturalism radical şi intransigent. Dar tocmai acest naturalism a fost acela care i-a condus la o concepţie mai profundă despre forma artistică. Respingând „formele pure” ale şcolilor idealiste, ei s-au concentrat asupra aspectului material al lucrurilor. În virtutea acestei concentrări absolute ei au fost în stare să depăşească dualismul convenţional dintre sferele poetică şi prozaică. Conform concepţiei realiştilor, natura unei opere de artă nu depinde de măreţia sau micimea subiectului ei. Niciun fel de subiect nu este impermeabil la energia formativă a artei. Unul din triumfurile cele mai mari ale artei este acela de a ne face să vedem lucrurile obişnuite în forma lor reală şi în adevărata lor lumină. Balzac a coborât în cele mai mărunte trăsături ale „comediei umane”, Flaubert a făcut analize

profunde ale caracterelor celor mai umile. În unele romane ale lui Emile

Zola, descoperim descrieri amănunţite ale structurii unei locomotive, ale unui antrepozit, ale unei mine de cărbune. Niciun detaliu tehnic, oricât de neînsemnat, nu a fost omis din aceste descrieri. Cu toate acestea, trecând prin operele acestor realişti este observabilă o mare forţă imaginativă, care nu este câtuşi de puţin inferioară aceleia a scriitorilor romantici. Faptul că această forţă nu a putut fi recunoscută în mod deschis a constituit un obstacol serios pentru teoriile naturaliste despre artă, în încercările lor de a respinge concepţiile romantice despre poezia transcendentală, ele au revenit la vechea definiţie a artei ca imitare a naturii. Procedând astfel, ele au pierdut punctul principal, întrucât nu au reuşit să reunească caracterul simbolic al artei. Dacă era admisă o astfel de caracterizare a artei, părea să nu existe nicio scăpare faţă de teoriile metafizice ale romantismului. Arta este, într-adevăr, simbolism, dar simbolismul artei trebuie să fie înţeles într-un sens imanent, nu într-unul transcendent. După Schelling, frumosul este „Infinitul prezentat de o manieră finită”. Subiectul adevărat al artei nu este, totuşi, Infinitul metafizic al lui Schelling, nici Absolutul lui Hegel. El trebuie căutat în anumite elemente structurale fundamentale ale înseşi experienţei noastre senzoriale – în linii, desen, în forme arhitecturale, muzicale. Aceste elemente sunt, ca să spunem aşa, omniprezente. Libere de orice mister, ele sunt evidente şi făţişe, ele sunt vizibile, audibile, tangibile. În acest sens, Goethe nu ezita să spună că arta nu pretinde să arate profunzimea metafizică a lucrurilor, ea rămâne doar la suprafaţa fenomenelor naturale. Dar această suprafaţă nu este dată nemijlocit Noi nu o cunoaştem înainte de a o descoperi în operele manior artişti. Această descoperire nu este limitată, totuşi, la un domeniu special. În măsura în care limbajul omenesc poate exprima orice, lucrurile cele mai joase şi cele mai înalte, arta poate cuprinde şi poate pătrunde întreaga sferă a experienţei umane. Nimic din lumea fizică sau morală, niciun lucru natural şi nicio acţiune umană nu sunt, prin natura şi esenţa lor, excluse din domeniul artei, pentru că nimic nu rezistă

procesului ei formativ şi creator. „Quicquid essentia dignum est”, scrie Bacon în al său *Novum Organum*, „id etiam scientia dignum

est”. * Această maximă este valabilă la fel de bine pentru artă ca şi pentru ştiinţă.

Teoriile psihologice ale artei au un avantaj clar şi palpabil asupra tuturor teoriilor metafizice. Ele nu sunt obligate să ofere o teorie generală a frumosului Ele se limitează la o sferă mai restrânsă întrucât se ocupă numai cu faptul frumosului şi cu o analiză descriptivă a acestui fapt. Prima sarcină a analizei psihologice este aceea de a determina clasa de fenomene căreia aparţine experienţa noastră a frumosului. Această problemă nu implică nicio dificultate. Nimeni nu poate nega vreodată că opera de artă ne procură cea mai mare plăcere, poate cea mai durabilă şi imensă plăcere de care este capabilă natura umană. De îndată ce alegem această abordare psihologică, secretul artei pare, prin urmare, să fie rezolvat. Nu este nimic mai puţin misterios decât plăcerea şi durerea. A pune la îndoială acest fenomen foarte cunoscut – fenomen nu numai al vieţii umane, ci al vieţii în general – ar fi absurd. Dacă găsim undeva un teren solid, statornic pe care să ne situăm, un 56 q (xot 7 to\) duo, atunci el este aici. Dacă reuşim să punem în relaţie experienţa noastră estetică cu această problemă centrală, atunci nu mai poate exista nicio incertitudine în ce priveşte caracterul frumosului şi al artei.

Simplicitatea totală a acestei soluţii pare s-o recomande. Pe de altă parte, toate teoriile hedonismului estetic au defectele calităţilor lor. Ele încep cu afirmarea unui fapt simplu, incontestabil, evident; dar după primii câţiva paşi, ele nu corespund scopului ce şi l-au propus şi ajung la un

— Căci orice merită să existe merită să fie şi cunoscut”. Cf. Francis Bacon, *Noul Organon*, cartea I, CXX, traducere de N. Petrescu şi M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, Ed. Academiei R.P.R., 1957, p. 94. (*N.t.*)

Impas neaşteptat. Plăcerea este un dat nemijlocit.al experienţei noastre. Dar arunci când este luat ca un principiu psihologic, semnificaţia ei devine vagă şi ambiguă la extrem. Termenul se extinde asupra unui domeniu atât de larg, încât acoperă fenomenele cele mai diverse şi mai eterogene. Există totdeauna tentaţia de a introduce un termen general destul de cuprinzător pentru a include referirile cele mai disperate. Totuşi, dacă cedăm acestei tentaţii ne aflăm în pericolul de a pierde din vedere diferenţe semnificative şi importante. Sistemele

hedonismului etic și estetic au fost totdeauna înclinate să șteargă aceste diferențe specifice. Kant subliniază această chestiune printr-o observație caracteristică în *Critica rațiunii practice*. Dacă decizia voinței noastre, argumentează Kant, se sprijină pe sentimentul de plăcere sau de neplăcere la care, dintr-o cauză oarecare, ne așteptăm, atunci ne e cu totul indiferent modul de reprezentare care ne afectează. Singurul lucru care ne preocupă făcând alegerea este cât de mare, cât de îndelungată, cât de ușor câștigată și cât de des repetată este această plăcere.

După cum aceluia care are nevoie de aur pentru o cheltuială îi este cu totul indiferent dacă aurul e extras din munți sau din nisip prin spălare, numai să fie acceptat pretutindeni pentru aceeași valoare, tot astfel, niciun om pe care-l interesează numai plăcerile vieții nu întreabă dacă reprezentările intelectului sau ale simțurilor îi procură desfătarea, ci numai *cât de multe și de intense* sunt plăcerile pe care i le procură pentru un timp cât mai lung.*

Dacă plăcerea este numitorul comun, atunci ceea ce contează este gradul, nu felul – toate plăcerile se află la același nivel și pot fi reduse la o origine psihologică și biologică comună, în gândirea contemporană, teoria hedonismului estetic și-a găsit expresia cea mai clară în filosofia lui Santayana. După Santayana, frumosul este plăcerea privită ca o calitate a lucrurilor; el este „plăcerea obiectivată”. Dar această

— Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor*. *Critica rațiunii practice*. Traducere, studiu introductiv, note și indici Nicolae Bagdasar. Postfață, Nicolae Beilu, Editura Științifică, București, 1972, p. 110. (*N. t.*)

ARTA

afirmație ia drept adevărat ceea ce trebuie în prealabil demonstrat. Căci cum poate plăcerea – starea noastră de spirit cea mai subiectivă – să fie obiectivată vreodată? Știința, afirmă Santayana, „este răspunsul la cererea de informație, și în cadrul ei ne interesăm de adevărul întreg și de nimic altceva decât de adevăr. Arta este răspunsul la cerința de distracție, (...) iar adevărul pătrunde în ea numai întrucât servește aceste scopuri”.15 Dar dacă acesta ar fi scopul artei, am fi înclinați să spunem că arta, în realizările ei cele mai înalte, nu reușește să-și atingă scopul adevărat. „Cerința de distracție” poate fi

satisfăcută prin mijloace mult mai potrivite şi mai ieftine. A gândi că marii artişti au lucrat pentru acest scop, că Michelangelo a construit catedrala Sfântul Petru, că Dante sau Milton şi-au scris poemele de dragul distracţiei, este imposibil. Ei ar fi subscris, fără îndoială, la maxima lui Aristotel: „A-ţi da toată silinţa şi a depune toate eforturile în vederea jocului ar fi, evident, un lucru prostesc şi absolut pueril". Dacă arta este desfătare, ea nu este desfătare cu lucrurile, ci desfătare cu formele. Plăcerea oferită, de forme este cu totul diferită de plăcerea pe care o aflăm în lucruri sau în impresiile senzoriale. Formele nu pot să fie pur şi simplu imprimate în spiritele noastre; trebuie să le producem pentru a le simţi frumuseţea. Punctul slab, comun tuturor sistemelor vechi şi moderne ale hedonismului estetic, este acela că ne oferă o teorie psihologică a plăcerii estetice care omite cu totul să explice faptul fundamental al creativităţii estetice, în viaţa estetică trăim o transformare radicală. Plăcerea însăşi nu mai este un simplu sentiment; ea devine o funcţie. Pentru că ochiul artistului nu este pur şi simplu un ochi care reacţionează la impresii senzoriale sau le reproduce. Activitatea lui nu se limitează la primirea sau înregistrarea impresiilor ce provin de la lucrurile exterioare, sau la combinarea acestor impresii în modalităţi noi şi arbitrare. Un mare pictor sau muzician nu se caracterizează prin sensibilitatea lui la culoare sau sunete, ci

15 *The Scrise of Beauty* (New York, Charles Scribner's Sons, 1896), p.22.

prin puterea sa de a extrage din acest material static o viaţă dinamică a formelor. Numai în acest sens, deci, poate fi obiectivată plăcerea pe care o aflăm în artă. Definirea frumosului ca „plăcere obiectivată" conţine, prin armare, în rezumat, întreaga problemă. Obiectivarea este totdeauna un proces constructiv. Lumea fizică – lumea lucrurilor şi calităţilor stabile – nu este doar un fascicul de date senzoriale, aşa cum lumea artei nu este un fascicul de emoţii şi sentimente. Prima este condiţionată de acte ale obiectivării teoretice, obiectivare prin concepte şi construcţii ştiinţifice; cea de a doua depinde de acte formative de diferite tipuri, acte ale contemplării.

Alte teorii moderne, protestând împotriva tuturor încercărilor de a identifica arta cu plăcerea, se expun aceleiaşi obiecţii ca şi teoriile hedonismului estetic. Ele încearcă să găsească explicarea operei de

artă punând-o în relaţie cu alte fenomene bine cunoscute. Aceste fenomene se află, totuşi, la un nivel cu totul diferit; ele sunt stări de spirit pasive, nu active. Între cele două clase putem găsi unele analogii, dar nu le putem reduce la una şi aceeaşi origine metafizică sau psihologică. Trăsătura comună şi motivul fundamental al acestor teorii este lupta împotriva teoriilor raţionaliste şi intelectualiste despre artă. Într-un anumit sens, clasicismul francez transformase opera de artă într-o problemă aritmetică ce trebuia să fie rezolvată printr-un fel de regulă de trei simplă. Reacţia împotriva acestei concepţii a fost necesară şi benefică. Dar primii critici romantici – în special romanticii germani – s-au îndreptat imediat către extrema opusă. Ei au considerat intelectualismul abstract al iluminismului drept o batjocură la adresa artei. Nu putem înţelege opera de artă supunând-o regulilor logice. Un manual de poetică nu ne poate învăţa cum să scriem un bun poem. Pentru că arta apare din alte izvoare, mai profunde. Pentru a descoperi aceste izvoare trebuie mai întâi să dăm uitării standardele noastre obişnuite, trebuie să ne afundăm în misterele vieţii noastre inconştiente. Artistul este un fel de somnambul care trebuie să-şi urmeze calea fără intervenţia sau controlul vreunei activităţi conştiente. A-l trezi ar

— *ARTA*

Însemna a-i distruge forţa. „Începutul oricărei poezii”, afirma Friedrich Schlegel, „înseamnă abolirea legii şi metodei raţiunii care procedează raţional şi afundarea încă o dată în dezordinea încântătoare a fanteziei, în haosul originar al naturii umane.16 Arta este un vis în stare de veghe în voia căruia ne lăsăm în mod voluntar. Această concepţie romantică şi-a pus amprenta pe sistemele metafizice contemporane. Bergson a dat o teorie a frumosului care era considerată ca dovada ultimă şi cea mai convingătoare a principiilor sale metafizice generale. După el, nu există nicio ilustrare erai bună a dualismului fundamental, a incompatibilităţii intuiţiei cu raţiunea decât opera de artă. Ceea ce numim adevăr raţional sau ştiinţific este superficial şi convenţional. Arta înseamnă evadare din această lume convenţională, îngustă şi lipsită de profunzime. Ea ne conduce înapoi către adevăratele izvoare ale realităţii. Dacă realitatea este „evoluţie creatoare”, atunci în creativitatea artei trebuie să căutăm noi dovada pentru creativitatea vieţii şi manifestarea ei fundamentală. La prima

privire, aceasta ar părea să fie o filosofie a frumosului cu adevărat dinamică sau energetică. Dar intuiţia lui Bergson nu este un principiu cu adevărat activ. Ea este un mod de receptivitate, nu de spontaneitate. Intuiţia estetică, de asemenea, este descrisă peste tot de către Bergson ca o aptitudine pasivă, nu ca o formă activă. „(...) obiectul de artă", scrie Bergson, este de a adormi forţele active sau mai curând rezistente ale personalităţii noastre şi de a ne aduce astfel într-o stare de docilitate perfectă în care realizăm ideea care ni se sugerează, în care simpatizăm cu sentimentul exprimat. În procedeele artei vom regăsi, sub o formă atenuată, o versiune rafinată şi într-o anumită măsură spiritualizată a procedeelor prin care se obţine de obicei starea de hipnoză. (...) Sentimentul frumosului nu este un sentiment special (...) orice sentiment trăit de către noi va îmbrăca un caracter estetic, cu condiţia ca el să fie *sugerat*, şi nu *cauzat*. (...) Există deci

! 6 Pentru o documentare mai completă şi pentru o critică a acestor teorii romantice timpurii despre artă vezi Irving Babbit, *The New Laokoon*, cap. IV.

faze distincte în evoluţia unui sentiment estetic, ca şi în starea de hipnoză (...).17

Experienţa noastră legată de frumos nu are, totuşi, un astfel de caracter hipnotic. Prin hipnoză putem îmboldi un om la anumite acţiuni sau îi putem impune un anumit sentiment. Dar frumosul, în sensul său autentic şi specific, nu poate fi imprimat în spiritele noastre în felul acesta. Pentru a-l simţi, trebuie să cooperăm cu artistul. Trebuie nu numai să simpatizăm cu sentimentele artistului, dar să şi pătrundem în activitatea lui creatoare. Dacă artistul ar reuşi să adoarmă forţele active ale personalităţii noastre, el ar paraliza simţul nostru pentru frumos. Înţelegerea frumosului, conştiinţa dinamismului formelor nu pot fi comunicate în acest mod. Pentru că frumosul depinde atât de sentimente de un anumit tip, cât şi de un act de judecată şi de contemplare.

Una din marile contribuţii ale lui Shaftesbury la teoria artei este insistenţa lui asupra acestui punct. În „Moraliştii", el oferă o explicaţie impresionantă a experienţei frumosului – o experienţă pe care o priveşte ca pe un privilegiu specific al naturii umane. „Nu veţi nega", scrie Shaftesbury, frumuseţea câmpului sălbatic sau a acestor flori care

cresc împrejurul nostru, în pirul acesta verde. Şi totuşi, aşa încântătoare cum sunt aceste înfăţişări ale naturii, iarba strălucitoare sau muşchiul argintiu, cimbrul înflorit, trandafirul sălbatic sau caprifoiul, frumuseţea lor nu încântă turmele învecinate, nu desfată pe cerbul cel tânăr sau pe ied şi nu răspândeşte bucuria pe care o vedem la turmele care păşunează: nu *Forma* este cea care bucură, ci ceea ce se află în spatele formei: savoarea atrage, foamea îmboldeşte; (...) pentru că niciodată *Forma* nu poate fi o forţă adevărată acolo unde nu este contemplată, nu este judecată sau examinată, ci stă doar ca o nota sau ca un semn a ceea ce potoleşte simţul întărâtat. (...) Dacă, prin urmare, dobitoacele... sunt incapabile de a cunoaşte frumosul şi de a se bucura de el, întrucât sunt dobitoace şi au numai simţul (...) de partea lor, urmează că omul nu poate concepe

1 Bergson, *Essai sur les donnces imediates de la conscience*. Trad. engleză de R.L. Pogson, *Time and Free Will* (Londra, Macmillan 1912), pp. 14 şi urm.

frumosul sau nu se poate bucura de el (...) prin acelaşi *simţ*: ci că el se bucură (...) de orice este frumos într-o manieră mai nobilă şi cu ajutorul a ceea ce este mai nobil, spiritul şi raţiunea sa.18

Preamărirea de către Shaftesbury a spiritului şi raţiunii era foarte departe de intelectualismul iluminismului. Rapsodia sa dedicată frumosului şi infinitei puteri creatoare a naturii era o trăsătură cu totul nouă a istoriei intelectuale a secolului al XVIII-lea. În această privinţă, el a fost unul din primii campioni ai romantismului. Dar romantismul lui Shaftesbury era de un tip platonic. Teoria lui cu privire la forma estetică era o concepţie platonică în virtutea căreia el a fost condus la reacţia şi protestul împotriva senzualismului empiriştilor englezi.19

Obiecţia ridicată împotriva metafizicii lui Bergson este valabilă de asemenea pentru teoria psihologică a lui Nietzsche. În una din primele sale scrieri, *Nas + era tragediei din spiritul muzicii*, Nietzsche a pus sub semnul întrebării concepţiile marilor clasici ai secolului al XVIII-lea. Nu idealul lui Winckelmann, argumentează el, este ceea ce aflăm în arta greacă. La Eschil, la Sofocle sau la Euripide căutăm zadarnic „simplitatea nobilă şi grandoarea calmă". Măreţia tragediei greceşti constă în profunzimea şi tensiunea extremă a emoţiilor violente. Tragedia greacă a fost produsul unui cult dionisiac; forţa ei era o forţă orgiastică. Dar singură orgia nu putea produce drama grecească. Forţa lui Dionysos era contrabalansată prin forţa lui Apollo.

Această polaritate fundamentală este esenţa oricărei mari opere de artă. Arta mare din toate timpurile a apărut din întrepătrunderea celor două forte opuse – impulsul orgiastic şi starea visătoare. Este acelaşi contrast care există între starea de vis şi starea de beţie. Ambele aceste stări eliberează tot felul de forţe artistice din noi, dar fiecare descătuşează forţe de un tip

Shaftesbury, „The Moralists", sect. a 2-a, partea a III-a. Vezi *Characteristics* (\l\4), II, pp. 424 şi urm.

Pentru o discutare detaliată a locului lui Shaftesbury în filosofia secolului al XVIII-lea, vezi Cassirer, *Die platonische Renaissance* în *England und die Schule von Cambridge* (Leipzig, 1932), cap. VI.

diferit. Visul ne dă puterea viziunii, a asocierii, a poeziei; beţia ne dă puterea atitudinilor mărinimoase, a pasiunii, a cântecului şi dansului.20 Chiar în această teorie despre originea ei psihologică, una din trăsăturile esenţiale ale artei a dispărut. Căci inspiraţia artistică nu este beţie, imaginaţia artistică nu este vis sau halucinaţie. /Fiecare mare operă de artă este caracterizată printr-o unitate structurală profundă. Nu putem explica această unitate reducând-o la două stări diferite care, precum starea de vis şi starea de beţie, sunt cu totul difuze şi dezorganizate. Nu putem integra un întreg structural din elemente amorfe.

De un tip diferit sunt acele teorii care speră să elucideze natura artei reducând-o la funcţia jocului. Acestor teorii nu li se poate obiecta că trec cu vederea sau că subestimează activitatea liberă a omului. Jocul este o funcţie activă; el nu se limitează în graniţele darului empiric. Pe de altă parte, plăcerea pe care o aflăm în joc este total dezinteresată. Se pare, prin urmare, că niciuna din calităţile specifice şi condiţiile operei de artă nu se pierde în activitatea jocului. Cei mai mulţi dintre exponenţii teoriei jocului despre artă ne-au asigurat, într-adevăr, că ei au fost cu totul incapabili să afle vreo diferenţă între cele două funcţii.21 Vorbind din punct de vedere psihologic, jocul şi arta au o mare asemănare între ele. Ele sunt neutilitare şi nelegate de niciun scop practic. În joc, ca şi în artă, lăsăm la o parte nevoile noastre practice imediate pentru a da lumii noastre o nouă formă. Dar această analogie nu este suficientă pentru a demonstra o identitate reală. Imaginaţia artistică rămâne întotdeauna în mod clar distinctă de acel tip de imaginaţie care caracterizează activitatea ludică. În cadrul

jocului avem de a face cu imagini simulate care pot deveni atât de vii şi impresionante încât pot fi luate drept realităţi. Definirea artei doar ca o sumă a unor astfel de imagini simulate ar indica o „concepţie foarte sărăcăcioasă despre caracterul şi misiunea

20 Cf. Nietzsche, *The Will to Power*. Trad. engleză de A.M. Ludovici (Londra, 1910), p. 240.

21 Vezi, de exemplu, Konrad Lange, *Das Wesen der Kunst* (Berlin, 1901), 2 vol.

ei. Ceea ce numim „similitudine *estetică*" nu este acelaşi fenomen pe care-l încercăm în jocurile iluziei. Jocul ne oferă imagini iluzorii; arta ne oferă un nou tip de adevăr – un adevăr nu despre lucrurile empirice, ci despre formele pure.

În analiza noastră estetică de mai sus am distins între trei tipuri diferite de imaginaţie: capacitatea de invenţie, capacitatea de personificare şi capacitatea de a produce forme senzoriale pure. În jocul unui copil aflăm primele două posibilităţi, dar nu şi a treia. Copilul se joacă cu *lucrurile*, artistul se joacă cu *formele*, cu liniile şi desenele, cu ritmurile şi melodiile. La un copil care se joacă admirăm uşurinţa şi iuţeala transformării. Sarcinile cele mai mari sunt realizate cu mijloacele cele mai puţine. O bucată de lemn poate fi transformată într-o creatură vie. Totuşi, această transformare semnifică doar o metamorfoză a obiectelor însele; ea nu înseamnă o transformare a obiectelor în forme, în cadrul jocului, rearanjăm doar şi redistribuim materialele oferite percepţiei senzoriale. Arta este constructivă şi creatoare într-un sens diferit şi mai profund. Un copil care se joacă nu trăieşte în aceeaşi lume a faptelor empirice rigide ca şi adultul. Lumea copilului are o mult mai mare mobilitate şi transmutabilitate. Dar copilul care se joacă nu face altceva decât să schimbe lucrurile prezentate în apropierea lui pentru alte lucruri posibile. Niciun schimb de felul acesta nu caracterizează activitatea artistică autentică. Aici pretenţiile sunt mult mai severe. Pentru că artistul dizolvă materia dură a lucrurilor în creuzetul imaginaţiei sale, iar rezultatul acestui proces este descoperirea unei lumi noi a formelor poetice, muzicale sau plastice. Desigur, un mare număr de pretinse opere de artă sunt departe de a satisface această cerinţă. Este sarcina judecăţii estetice sau a gustului artistic să distingă între o operă de artă autentică şi acele produse contrafăcute care sunt, fireşte, jucării sau, cel mult,

„răspunsul la nevoia de amuzament”.

O analiză mai minuţioasă a originii psihologice şi a efectelor psihologice ale jocului şi artei conduce la aceeaşi concluzie. Jocul ne oferă divertisment şi recreare, dar el serveşte, de asemenea, unui scop diferit. Jocul are o rele

vantă biologică generală în măsura în care anticipează activităţi viitoare. S-a arătat adeseori că jocul unui copil are o valoare propedeutică. Băiatul care se joacă de-a războiul şi fetiţa care îşi îmbracă păpuşica îndeplinesc amândoi un fel de pregătire şi de educare pentru alte sarcini mai serioase. Funcţia obiectelor de artă nu poate fi explicată în modul acesta. Aici nu există nici divertisment, nici pregătire. Unii esteticieni moderni au găsit necesar să facă o distribuţie netă între două tipuri de frumos. Unul este frumosul artei „mari”; celălalt este descris ca un frumos „facil”.22 Desfătarea pe care o produce arta nu-şi are originea într-un proces alinător sau relaxant, ci în intensificarea tuturor energiilor noastre. Divertismentul pe care-l aflăm în joc este tocmai opusul acelei atitudini care este-o premisă necesară a contemplării şi judecăţii estetice. Arta cere concentrare totală. De îndată ce nu reuşim să ne concentrăm şi cedăm unui simplu joc al sentimentelor şi asociaţiilor agreabile, nu mai putem vedea opera de artă ca atare.

Teoria jocului despre artă a fost dezvoltată în două direcţii cu totul diferite. În istoria esteticii, Schiller, Darwin şi Spencer sunt consideraţi de obicei ca reprezentanţii de seamă ai acestei teorii. Totuşi este dificil de găsit un punct de contact între opiniile lui Schiller şi teoriile biologice moderne despre artă. În tendinţa lor fundamentală, aceste opinii sunt nu numai divergente, dar, într-un anumit sens, incompatibile, însuşi termenul, joc” este înţeles şi explicat în consideraţiile lui Schiller într-un sens cu totul diferit de acela al teoriilor ulterioare. Teoria lui Schiller este una transcendentală şi idealistă; teoriile lui Darwin şi Spencer sunt biologiste şi naturaliste. Darwin şi Spencer privesc jocul şi frumosul ca fenomene naturale generale, pe când Schiller le pune în legătură cu lumea libertăţii. Şi, conform dualismului său kantian, libertatea nu înseamnă acelaşi lucru ca şi natura; dimpotrivă, ea reprezintă polul opus. Şi libertatea, îi frumuseţea aparţin lumii inteligibile, nu celei fenomenale. În

22 Vezi Bernard Bosanquet, *Three Lectures on Aestetics*, şi S.

Alexander, *Beauty and Other Forms of Values*.

toate variantele naturaliste ale teoriei jocului despre artă, jocul animalelor a fost studiat alături de acela al oamenilor. Schiller nu putea admite nicio astfel de opinie. Pentru el, jocul nu este o activitate organică generală, ci una specific umană. „Numai omul se joacă, atunci când este om în înţelesul deplin al cuvântului, şi *el este om pe deplin atunci când se joacă P* A vorbi despre o analogie, ca să nu vorbim despre o identitate între jocul omenesc şi cel animal, sau, în sfera umanului, între jocul artei şi aşa-numitele jocuri ale iluziei, este cu totul străin de teoria lui Schiller. Pentru el, această analogie ar fi apărat ca fiind o neînţelegere fundamentală.

Dacă luăm în consideraţie condiţiile istorice ale teoriei lui Schiller, punctul său de vedere este uşor de înţeles. El nu a ezitat să pună în legătură lumea „ideală" a artei cu jocul unui copil, pentru că în mintea lui lumea copilului suferise un proces de idealizare şi sublimare. Pentru că Schiller vorbea ca un discipol şi un admirator al lui Rousseau", şi el vedea viaţa copilului în lumina nouă în care o plasase filosoful francez. „Există un sens adânc în jocul unui copil", afirma Schiller. Totuşi, chiar dacă admitem această teză, trebuie spus că „sensul" jocului este diferit de acela al frumosului. Schiiler însuşi defineşte frumosul ca „formă vie". Pentru el, conştiinţa formelor vii este pasul prim şi indispensabil care duce la experienţa libertăţii. După Schiller, contemplarea sau „reflecţia estetică este prima atitudine liberă a omului faţă de univers. „În timp ce dorinţa pune imediat stăpânire pe obiectul ei, reflecţia îl împinge la distanţă şi-l ia în posesie în mod inalienabil prin faptul că-l salvează de aviditatea pasiunii". 24 Tocmai această atitudine „liberă", această atitudine conştientă şi reflexivă este cea care lipseşte în jocul copilului şi care marchează linia de hotar între joc şi artă.

Pe de altă parte, această „împingere la distanţă", care este descrisă aici ca una din trăsăturile necesare şi cele mai caracteristice ale operei de artă s-a dovedit totdeauna a fi o

23 Schiller, *Bricfe liberdic astetische Erzichung des Mcnschen* (*195*), scrisoarea XV. Trad. engl. *Essays Aestheticaleand Philosophical* (Londra, Câeorge Bell & Sons, 1916), p. 71.

24 Schiller, op. cit., scrisoarea XXV. Trad. engl. p. 102.

piedică pentru teoria estetică. Dacă acest lucru ar fi adevărat, s-a obiectat, arta nu ar mai fi ceva cu adevărat omenesc, fiindcă ea ar pierde orice contact cu viaţa omenească. Apărătorii principiului *l'artpour l'art* nu s-au temut, totuşi, de această obiecţie, dimpotrivă, ei au înfruntat-o în mod deschis. Ei au considerat ca pe cel mai înalt merit şi privilegiu al artei faptul că ea arde toate punţile care o unesc cu realitatea obişnuită. Arta trebuie să rămână un mister inaccesibil pentru *profanum vulgus*. „Un poem", spunea Stéphane Mallarmé, „trebuie să fie o enigmă pentru oamenii de rând, muzică de cameră pentru cei iniţiaţi".25 Ortega y Gasset a scris o carte în care prevesteşte şi apără „dezumanizarea" artei. El crede că în cadrul acestui proces se va ajunge până la urmă într-un punct în care elementul uman aproape că va dispărea din artă.26 Alţi critici au susţinut o teză diametral opusă. „Dacă privim un tablou sau dacă ascultăm muzică", insistă LA. Richards, nu facem ceva prea diferit de ceea ce facem când mergem pe stradă până la muzeu sau când ne îmbrăcăm dimineaţa. Diferită este maniera în care se produce această experienţă mai complexă, de regulă, şi, dacă totul decurge perfect, mai unificată. Însă tipul de activitate implicat nu este fundamental deosebit.*

Dar acest antagonism teoretic nu este o antinomie adevărată. Dacă frumosul, conform definiţiei lui Senil Ier, este „formă vie", el uneşte în natura şi esenţa sa cele două elemente care se află aici opuse. Desigur, nu este acelaşi lucru a trăi în lumea formelor cu a trăi în aceea a lucrurilor, a obiectelor empirice care ne înconjoară. Formele artei, pe de altă parte, nu sunt forme goale. Ele îndeplinesc o sarcină precisă în construirea şi organizarea experienţei umane. A trăi în

25 Citat din Katherine Gilbert, *Studies în Recent Aesthetic* (Chapel Hill, 1927), p. 18.

26 Ortega y Gasset, *La deshumanización de*! *arte* (Madrid, 1925).

— I.A. Richards, *Principii ale criticii literare*, în româneşte de Florica Alexandrescu, Cuvânt înainte de Anca Roşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1974, p. 35. (*N. t.*)

universul formelor nu înseamnă o ocolire a problemelor vieţii; această trăire reprezintă, dimpotrivă, punerea în valoare a uneia din cele mai înalte energii ale vieţii însăşi. Nu putem vorbi despre artă ca fiind „extraumană" sau „superumană" fără a trece cu vederea peste

una din trăsăturile ei fundamentale, forţa ei constructivă în formarea universului nostru uman.

Toate teoriile estetice care încearcă să explice arta în termeni ai analogiilor luate din sfere dezordonate şi dezintegrate ale experienţei umane – din hipnoză, vis sau beţie – omit punctul principal. Un mare poet liric are forţa de a da o formă clară celor mai obscure sentimente ale noastre. Acest fapt este posibil numai pentru că opera sa, deşt se ocupă de un subiect care este în aparentă iraţional şi inefabil, posedă o organizare şi o articulaţie clare. Nici chiar în creaţiile cele mai extravagante ale artei nu găsim vreodată „confuziile fermecătoare ale fanteziei", „haosul originar al naturii umane". Această definiţie a artei, dată de către scriitorii romantici27, este o contradicţie în termeni. Orice operă de artă are o structură intuitivă, iar aceasta înseamnă un caracter raţional. Orice element singular trebuie perceput ca parte a unui întreg cuprinzător. Dacă într-un poem liric schimbăm unul din cuvinte, un accent sau un ritm, ne aflăm în pericolul de a distruge tonul şi farmecul poemului. Arta nu este încătuşată de raţionalitatea lucrurilor sau evenimentelor. Ea poate încălca toate acele legi ale probabilităţii pe care esteticienii clasici le considerau a fi legi constitutive ale artei. Aceasta poate să ne ofere viziunea cea mai bizară şi grotescă şi totuşi să păstreze o raţionalitate proprie – raţionalitatea formei. În felul acesta putem interpreta o maximă a lui Goethe, care, la prima vedere pare paradoxală – „Arta: o altă natură; misterioasă, şi ea, dar mai inteligibilă, pentru că izvorăşte din inteligenţă". 28

27 Vezi *supra*, p. 225.

28 „Kunst: cine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande". Vezi *Maximen und Reflexionen*, ed. Max Hecker, în „Schriften der Goethe-Gesellschaft", XXI (1907), p. 229.

Ştiinţa ne pune ordine în idei; moralitatea pune ordine în acţiunile noastre; arta pune ordine în perceperea de către noi a manifestărilor vizibile, tangibile şi audibile. Teoria estetică a ajuns, ce-i drept, cu multă încetineală la recunoaşterea şi la înţelegerea acestor diferenţe fundamentale. Dar, dacă în loc să căutăm o teorie metafizică a frumosului, analizăm pur şi simplu experienţa noastră nemijlocită fată cu opera de artă, este greu să nu ne atingem scopul. Arta poate fi definită ca un limbaj simbolic. Dar această afirmaţie ne dă numai genul

proxim, nu şi diferenţa specifică. În estetica modernă, interesul pentru genul proxim pare să prevaleze într-o asemenea măsură, încât aproape că eclipsează şi şterge diferenţa specifică. Croce insistă asupra faptului că există nu numai o relaţie strânsă, ci şi o identitate completă între limbaj şi artă. Pentru modul său de gândire, distincţia dintre cele două activităţi este cu totul arbitrară. În viziunea lui Croce, oricine studiază lingvistica generală studiază probleme estetice – şi invers. Există, totuşi, o diferenţă clară între simbolurile artei şi termenii lingvistici ai vorbirii sau scrierii obişnuite. Aceste două activităţi nu concordă nici în caracter, nici în scop; ele nu întrebuinţează aceleaşi mijloace, şi nici nu tind către aceleaşi scopuri. Nici limbajul, nici arta nu ne oferă o simplă imitaţie a lucrurilor sau acţiunilor; ambele sunt reprezentări. Dar o reprezentare în mediul formelor senzoriale diferă foarte mult de o reprezentare verbală sau conceptuală. Descrierea unui peisaj de către un pictor sau un poet, şi aceea făcută de către un geograf sau un geolog nu prea au nimic în comun. Atât modul de descriere, cât şi motivul ei sunt diferite în opera unui om de ştiinţă şi în opera unui artist. Un geograf poate, reprezenta un peisaj într-o manieră plastică, el poate chiar să-l picteze în culori intense şi vii. Dar ceea ce doreşte el să exprime nu este imaginea peisajului, ci conceptul lui empiric. În acest scop, trebuie să compare forma acestui peisaj cu alte forme; el trebuie să descopere, prin observaţie şi inducţie, trăsăturile lui caracteristice. Geologul face un pas mai departe în descrierea lui empirică. El nu se mulţumeşte cu o înregistrare a faptelor empirice, pentru că el doreşte să

dezvăluie originea acestor fapte. El distinge straturile din care a fost alcătuit solul, notând diferenţele cronologice; şi el se întoarce la legile cauzale generale care au făcut ca pământul să ajungă la-forma lui actuală. Pentru artist, toate aceste relaţii empirice, toate aceste comparaţii cu alte fapte şi toată această cercetare a relaţiilor cauzale nu există. Conceptele noastre empirice obişnuite pot fi împărţite, în general vorbind, în două clase, după cum ele au de-a face cu interese practice sau teoretice. Una dintre clase se ocupă de întrebuinţarea lucrurilor şi de întrebarea „La ce foloseşte aceasta?” Cealaltă clasă se ocupă de cauzele lucrurilor şi de întrebarea: „De unde?” Dar la intrarea pe tărâmu) artei trebuie să uităm toate întrebările de felul acesta. Dincolo de: existenţa, de natura, de proprietăţile empirice ale

lucrurilor, descoperim dintr-odată formele lor. Aceste forme nu sunt elemente statice. Ceea ce înfăţişează ele este o ordine mobilă, care ne dezvăluie un nou orizontal naturii. Chiar cei mai mari admiratori ai artei au vorbit adeseori despre ea ca şi cum ar fi un simplu accesoriu, o înfrumuseţare sau un ornament al vieţii. Dar aceasta înseamnă a subestima semnificaţia ei adevărată şi rolul ei real în cultura umană. O simplă copie a realităţii ar fi oricând de o valoare foarte îndoielnică. Numai prin conceperea artei ca o direcţie specială, ca o nouă orientare a ideilor noastre, a imaginaţiei şi sentimentelor noastre, îi putem înţelege adevărata semnificaţie şi funcţie. Artele plastice ne fac să vedem lumea sensibilă în toată bogăţia şi diversitatea ei. Ce am şti despre nuanţele nenumărate în aspectul lucrurilor fără operele marilor sculptori şi pictori? Poezia este, la fel, revelarea vieţii noastre personale. Posibilităţile infinite despre care avem doar un presentiment slab şi obscur sunt aduse la lumină de către poetul liric, de către romancier şi de către dramaturg. O astfel de artă nu este în niciun sens doar o contrafacere sau o copie fidelă, ci o manifestare autentică a vieţii noastre interioare.

Atâta timp cât trăim numai în lumea impresiilor senzoriale, atingem doar suprafaţa realităţii. Conştientizarea profunzimii lucrurilor cere totdeauna un efort din partea energiilor noastre active şi constructive. Dar întrucât aceste

energii nu se mişcă în aceeaşi direcţie şi mi tind către acelaşi scop, ele nu ne pot oferi acelaşi aspect al realităţii. Există o profunzime conceptuală ca şi o profunzime pur vizuală. Prima este descoperită de către ştiinţă; a doua este revelată în artă. Prima ne ajută să înţelegem raţiunile lucrurilor; a doua, să le vedem formele. În ştiinţă încercăm să reducem fenomenele la cauzele lor prime, la legile şi principiile generale. În artă, suntem absorbiţi în manifestarea lor nemijlocită şi ne bucurăm de această manifestare în măsura deplină a întregii ei bogăţii şi varietăţi. Aici nu avem de-a face cu uniformitatea legilor, ci cu diversitatea şi caracterul multiform al intuiţiilor. Chiar şi arta poate fi descrisă drept cunoaştere, dar arta este cunoaştere de un tip distinct şi specific. Putem prea bine să subscriem la observaţia lui Shaftesbury că „orice frumos este adevăr”. Dar adevărul frumosului nu constă într-o descriere sau explicare teoretică a lucrurilor; el constă mai curând în „viziunea simpatetică” a lucrurilor.[29] Cele două perspective asupra

adevărului se află în contrast una cu alta, dar nu în conflict sau contradicţie. Dat fiind că arta şi ştiinţa se mişcă în planuri cu totul diferite, ele nu se pot contrazice sau contracara una pe alta. Interpretarea conceptuală a ştiinţei nu exclude interpretarea intuitivă a artei. Fiecare îşi are propria perspectivă şi, ca să spunem aşa, propriul unghi de refracţie. Psihologia percepţiei senzoriale ne-a învăţat că fără întrebuinţarea ambilor ochi, fără o vedere binoculară, nu ar exista deloc conştiinţa celei de a treia dimensiuni a spaţiului. În acelaşi sens, profunzimea experienţei umane depinde de faptul că suntem capabili să modificăm modurile noastre de a vedea, de faptul că putem alterna perspectivele noastre asupra realităţii. *Berum videre formas* nu este o sarcină mai puţin importantă şi indispensabilă decât *rerum cognoscere causa*. În experienţa

29 Vezi de Witt H. Parker, *The Principles of Aesthetics*, p. 39: „Adevărul ştiinţific este fidelitatea unei descrieri faţă de obiectele exterioare ale experienţei; adevărul artistic este viziune simpatetică organizarea în claritate a experienţei însăşi". Diferenţa dintre experienţa ştiinţifică şi cea estetică a fost ilustrată recent într-un articol instructiv de către prof. F.S.C. Northrup, în revista *Furioso*, I, nr. 4, pp. 71 şi urm.

obişnuită, punem în relaţie fenomenele după categoria cauzalităţii sau finalităţii. După cum suntem interesaţi de raţiunile teoretice sau de efectele practice ale lucrurilor, le considerăm cauze sau mijloace. Astfel, în mod obişnuit, pierdem din vedere manifestarea lor nemijlocită până când nu le mai vedem faţă în faţă. Arta, pe de altă parte, ne învaţă să vizualizăm, nu doar să conceptualizăm sau să utilizăm lucrurile. Arta ne oferă o imagine a realităţii mai bogată, mai vie şi mai colorată şi o pătrundere mai adâncă în structura ei formală. Este caracteristic pentru natura omului că el nu este limitat la o singură şi specifică abordare a realităţii, ci poate să-şi aleagă punctul de vedere şi, în felul acesta, să treacă de la un aspect al lucrurilor la altul.

X Istoria

După toate definiţiile diferite şi divergente despre natura omului, care fuseseră date în istoria filosofiei, filosofii moderni au ajuns deseori la concluzia că însăşi problema este într-un anumit sens falsă şi contradictorie. În lumea noastră modernă, afirmă Ortega y

Gasset, asistăm la o prăbuşire a teoriei clasice, greceşti, a existentei şi, prin urmare, a teoriei clasice despre om.

Natura este un lucru, un lucru mare compus din multe lucruri mai mici. Dar, oricare ar fi diferenţele dintre lucruri, ele au toate în comun o trăsătură fundamentală care constă pur şi simplu în faptul că lucrurile *sunt*, ele îşi au existenţa lor. Iar aceasta înseamnă nu numai că ele există, că se află în faţa noastră, ci şi că ele posedă o structură sau o consistenţă dată, fixă. (...) o expresie alternativă este cuvântul „natură”. Iar sarcina ştiinţelor naturale este de a pătrunde, dincolo de manifestările schimbătoare, la această natură sau structură permanentă. (...) Astăzi ştim că toate minunile ştiinţelor naturale, chiar dacă în principiu ar fi inepuizabile, trebuie să ajungă totdeauna la un punct în faţa realităţii stranii a vieţii omeneşti. De ce? Dacă toate lucrurile au cedat ştiinţelor fizice o mare parte din secretul lor, de ce aceasta singură rezistă atât de energic? Explicaţia trebuie să meargă în adâncime, către rădăcini. Poate că nu este decât aceasta: că omul nu este un lucru, că este fals a vorbi despre natura umană, pentru că omul nu are nicio natură. (...) Viaţa omenească (...) nu este un lucru, nu are o natură, şi, în consecinţă, trebuie să ne decidem să gândim despre ea în termeni, categorii şi concepte care vor fi *radical* diferite de acelea care au revărsat lumină asupra fenomenelor materiei. (...)

ISTORIA

Până acum logica noastră a fost o logică a existenţei, bazată pe conceptele fundamentale ale gândirii eleate. Dar cu aceste concepte nu vom înţelege niciodată natura distinctă a omului. Eleatismul a însemnat intelectualizarea radicală a vieţii umane. ESte timpul să evadăm din acest cerc magic. „Pentru a vorbi despre existenţa omului, trebuie să elaborăm mai întâi un concept non-eleat al existentei, aşa cum alţii au elaborat o geometrie non-euclideană. A sosit timpul ca sămânţa semănată de către Heraclit să producă recolta ei bogată”. Învăţând să ne imunizăm contra intelectualismului, suntem acum conştienţi de o eliberare de naturalism. *„Omul nu are nicio natură, ceea ce are el este* (...) *istoria„L*

Conflictul dintre existenţă şi devenire, pe care Platon îl descrie, în dialogul său *Theaitetos*, ca pe tema fundamentală a gândirii filosofice greceşti, nu este rezolvat, totuşi, dacă trecem de la lumea naturii la lumea istoriei. Odată cu *Critica raţiunii pure* a lui Kant, concepem dualismul dintre existentă şi devenire mai curând ca un

dualism logic decât ca unul metafizic. Nu mai vorbim despre o lume a schimbării absolute ca opusă unei alte lumi, a repausului absolut. Nu mai privim substanţa şi schimbarea ca pe nişte domenii diferite ale existenţei, ci ca pe nişte categorii – ca pe nişte condiţii şi presupuneri ale cunoaşterii noastre empirice. Aceste categorii sunt principii universale; ele nu sunt limitate la obiecte speciale ale cunoaşterii. Trebuie, prin urmare, să ne aşteptăm a le afla în toate formele experienţei umane. De fapt, nici chiar lumea istoriei nu poate fi înţeleasă şi interpretată în termeni ai simplei schimbări. Această lume include şi ea un element substanţial, un element al existentei – care nu poate fi definit, totuşi, în acelaşi sens ca şi în lumea fizică. Fără acest element nu am prea putea vorbi, aşa cum face Ortega y Gasset, de istorie ca sistem. Un sistem presupune totdeauna dacă nu o natură identică, cel puţin o structură identică. De fapt, această identitate structurală – o identitate de formă, nu de substanţă – a fost totdeauna subliniată de

1 Ortega y Gasset, „History as a Sistem", în *Philosophy and History*: *Essays Presented to Ernst Cas*. *sirer* „*pp*. 239, 294, 300, 305, 313.

ESEU DESPRE OM

către marii istorici. Ei ne-au spus că omul are o istorie *pentru că are* o natură. Aşa a fost părerea istoricilor Renaşterii, a lui Machiavelli, de exemplu, şi mulţi istorici moderni au susţinut acest punct de vedere. Dedesubtul fluxului temporal şi în spatele polimorfismului vieţii omeneşti, ei au sperat să descopere trăsături constante. În lucrarea sa *Consideraţii asupra istoriei universale*, Jakob Burckhardt definea misiunea istoricului ca o încercare de a stabili elementele constante, recurente, pentru că astfel de elemente pot trezi un ecou răsunător în intelectul şi sentimentele noastre.2

Ceea ce numim „conştiinţă istorică" este un produs foarte recent al civilizaţiei umane. El nu poate fi găsit înaintea epocii marilor istorici greci. Şi nici gânditorii greci nu erau încă în stare să ofere o analiză filosofică a formei specifice a gândirii istorice. O astfel de analiză nu a apărut până în secolul al XVIII-lea. Conceptul de istorie atinge maturitatea mai întâi în opera lui Vico şi Herder. Când omul a devenit pentru prima dată informat despre problema timpului, când el nu a mai fost închis în cercul strâmb al dorinţelor şi nevoilor sale imediate, când a început să cerceteze originea lucrurilor, el a putut afla doar o

origine mitică, nu una istorică. Pentru a înţelege lumea – atât lumea fizică, cât şi lumea socială – el a trebuit s-o proiecteze asupra trecutului mitic. În mit găsim primele încercări de a stabili o ordine cronologică a lucrurilor şi evenimentelor, de a oferi o cosmologie şi o genealogie a zeilor şi oamenilor. Dar această cosmologie şi genealogie nu înseamnă o distincţie în sensul propriu al cu'vântului. Trecutul, prezentul şi viitorul sunt încă legate la un loc; ele formează o unitate nediferenţiată şi un întreg nediscriminat. Timpul mitic nu are nicio structură clară; el este încă un „timp etern". Din punctul de vedere al conştiinţei mitice, trecutul nu s-a sfârşit niciodată; el este mereu aici şi acum. Când omul începe să descâlcească

2 Jakob Burckhard, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. de Jakob Oferi (Berlin şi Stuttgart, 1905), p. 4. Ed. engl. de James Hastings Nichols, *Forcc and Freedom*; *Reflections on History* (New York, Pantheon Books, 1943), p. 82.

ţesătura complexă a imaginaţiei mitice, el se simte transportat într-o lume nouă; el începe să formeze un concept nou al adevărului.

Putem urmări stadiile individuale ale acestui proces atunci când studiem dezvoltarea gândirii istorice greceşti de la Herodot la Tucidi.de. Tucidide este primul gânditor care a văzut şi a descris istoria timpurilor sale şi a privit înapoi spre trecut cu un spirit limpede şi critic. Şi el este conştient de faptul că acesta este un pas nou şi decisiv. El este convins că distincţia clară între gândirea mitică şi cea istorică, între legendă şi adevăr, este trăsătura caracteristică ce va face ca opera sa să fie „nemuritoare". 3 Alţi mari istorici au simţit în mod asemănător. Într-o schiţă autobiografică, Ranke relatează cum a devenit prima dată conştient despre misiunea sa ca istoric. Tânăr fiind, era atras foarte mult de scrierile romantic-istorice ale lui Walter Scott. Le-a citit cu o vie plăcere, dar s-a şi simţit ofensat în legătură cu unele probleme. El a fost şocat când a aflat că descrierea conflictului dintre Ludovic al XI-lea şi Carol Temerarul era în flagrantă contradicţie cu faptele istorice.

L-am studiat pe Commines şi comentariile contemporane care se referă la ediţiile din acest autor; ele m-au convins că un Ludovic al XI-lea şi un Carol Temerarul, aşa cum sunt descrişi în romanul *Quentin Durward* al lui Walter Scott, nu au existat niciodată. În această comparaţie am constatat că mărturia istorică este mai frumoasă şi,

oricum, mai interesantă decât orice ficţiune romantică. I-am întors spatele acesteia din urmă şi am hotărât să evit orice invenţie şi contrafacere în lucrărilermele şi să nu mă îndepărtez de faptei

A defini adevărul drept „concordanţă cu faptele” – *adaec-quatio res et intellectus* – nu este, totuşi, o soluţie satisfăcătoare a problemei. Ea ia drept bun seca ce trebuie în prealabil demonstrat. Este de netăgăduit că istoria trebuie să

3 (XTfJM-a Eţ de (), Thucydides, *De bello Peloponnesiaco*, I, 22.

4 Ranke, „Aufsätze zur eigenen Lebensgeschichte” (noiembrie, 1885), în „Sămânţliche Werke”, ed. A. Dove, LIII, p. 61.

ESEU DESPRE OM

Înceapă cu faptele şi că, într-un anumit sens, aceste fapte sunt nu numai începutul, dar şi sfârşitul, alfa şi omega cunoaşterii noastre istorice. Dar ce este un fapt istoric? Orice adevăr factual presupune adevărul teoretic.5 Când vorbim despre fapte, nu ne referim, pur şi simplu, la datele senzoriale prezente pentru noi în mod nemijlocit. Ne referim la fapte empirice, adică obiective. Această obiectivitate nu este dată; ea implică totdeauna un act şi un proces complicat de judecată critică. Dacă dorim să cunoaştem diferenţa dintre faptele ştiinţifice – dintre faptele fizicii, biologiei, istoriei – trebuie, prin urmare, să începem totdeauna cu o analiză a judecăţilor. Trebuie să cunoaştem modurile de cunoaştere prin care aceste fapte sunt accesibile.

Care este diferenţa dintre un fapt fizic şi un fapt istoric? Amândouă sunt considerate ca părţi ale unei realităţi empirice, amândurora le atribuim un adevăr obiectiv. Dar dacă vrem să stabilim natura acestui adevăr, procedăm în moduri diferite. Un fapt fizic este constatat prin observaţii şi experiment. Acest proces de determinare îşi atinge scopul dacă reuşim să descriem fenomenele date în limbaj matematic, în limbajul numerelor. Un fenomen care nu poate fi descris în felul acesta, care nu este reductibil la un proces de măsurare, nu constituie o parte a lumii noastre fizice. Definind sarcina fizicii, Max Planck spune că fizicianul trebuie să măsoare toate lucrurile măsurabile şi să facă măsurabile toate lucrurile nemăsurabile. Nu toate lucrurile sau procesele fizice sunt nemijlocit măsurabile; în multe, dacă nu în majoritatea cazurilor, suntem dependenţi de metode indirecte de verificare şi măsurare. Dar faptele fizice sunt legate totdeauna prin relaţii cauzale de alte fenomene care sunt în mod direct observabile şi măsurabile. Dacă un fizician are îndoieli în legătură cu rezultatele unui

experiment, el îl poate repeta şi corecta. El găseşte obiectele sale prezente în orice moment, gata să răspundă la întrebările lui. Dar altfel stau lucrurile în cazul istoricului. Faptele lui aparţin trecutului, iar trecutul

5 „Das Hochste wărc: *za* begreifen, dass alles Faktisehe schön Theorie ist”. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, p. 125.

ISTORIA

s-a dus pentru totdeauna. Nu-l putem reconstrui; nu-l putem trezi la o nouă viaţă, într-un sens pur fizic, obiectiv. Tot ceea ce putem face este să ni-l „amintim” – să-i dăm o nouă existentă ideală. Reconstrucţia ideală, nu observaţia em

5 J 5

pirică, este primul pas în observaţia istorică. Ceea ce numim un fapt ştiinţific este totdeauna răspunsul la o întrebare ştiinţifică pe care am formulat-o dinainte. Dar către ce trebuie să-şi îndrepte istoricul întrebarea? El nu poate confrunta evenimentele însele şi nu poate intra în formele unei vieţi trecute. El nu poate dispune decât de o abordare indirectă a subiectului său. El trebuie să-şi consulte izvoarele. Dar izvoarele nu sunt obiecte fizice în sensul obişnuit al acestui termen. Ele toate implică un moment nou şi specific. Istoricul, ca şi fizicianul, trăieşte într-o lume fizică. Totuşi, ceea ce află el chiar de la începutul cercetării sale nu este o lume de obiecte fizice, ci un univers simbolic – o lume de simboluri. El trebuie, înainte de toate, să înveţe a citi aceste simboluri. Orice fapt istoric, oricât de simplu ar părea, poate fi determinat şi înţeles numai printr-o astfel de analiză prealabilă a simbolurilor. Obiectele prime şi nemijlocite ale cunoaşterii noastre istorice nu sunt lucruri sau evenimente, şi documente sau monumente. Numai prin mijlocirea şi intervenţia acestor date simbolice putem înţelege datele istorice reale – evenimentele şi oamenii trecutului.

Înainte de a intra într-o discutare generală a problemei, aş dori să clarific acest punct prin referirea la un exemplu specific concret. Cu vreo treizeci şi cinci de ani în urmă, a fost găsit în Egipt, sub dărâmăturile unei case, un vechi papirus egiptean. El conţinea mai multe inscripţii care păreau să fie note ale unui jurist sau notar public privitoare la afacerile lui – ciorne de testamente, contracte, contracte legale etc. Până în acel moment papirusul a aparţinut lumii materiale; el nu avea nicio importantă istorică şi, ca să spunem aşa, nicio

existenţă istorică. Dar apoi, sub primul text a fost descoperit un al doilea, care, după o examinare mai atentă, a putut fi recunoscut ca fiind compus din fragmentele a patru comedii de Menandru necunoscute până

atunci. În momentul acesta, natura şi semnificaţia manuscrisului s-au schimbat complet. Nu mai era vorba de o simplă „bucată de materie"; acest papirus devenise un document istoric de cea mai mare valoare şi de undeosebit interes. El depunea mărturie pentru un stadiu important în dezvoltarea literaturii greceşti. Totuşi, această importanţă nu a fost imediat evidentă. Manuscrisul a trebuit să fie supus la tot felul de probe critice, la atente analize lingvistice, filologice, literare şi estetice. După acest proces complicat el nu mai era un simplu lucru. El devenise un simbol şi acest simbol ne-a oferit o nouă înţelegere a culturii greceşti – a vieţii şi a poeziei greceşti.6

Toate acestea par evidente şi clare. Dar, lucru destul de curios, tocmai această caracteristică fundamentală a cunoaşterii istorice a fost trecută în întregime cu vederea în discuţiile moderne despre metoda istorică şi adevărul istoric. Cei mai mulţi autori au căutat diferenţa dintre istorie şi ştiinţă în *logica*, nu în *obiectul* istoriei. Ei au făcut cele mai mari eforturi pentru a construi o logică nouă a istoriei. Dar toate aceste încercări erau condamnate la eşec. Pentru că logica este, la urma urmei, un lucru foarte simplu şi uniform. Ea este una pentru că adevărul este unul. În căutarea adevărului, istoricul este constrâns de aceleaşi reguli formale ca şi savantul naturalist. În modurile sale de raţionare şi argumentare, în inferenţele sale inductive, în investigarea cauzelor el se supune aceloraşi legi generale ale gândirii ca şi fizicianul sau biologul. În măsura în care sunt avute în vedere aceste activităţi fundamentale ale intelectului uman, nu putem face nicio discriminare între diferitele domenii ale cunoaşterii. Referitor la această problemă, trebuie să subscriem la cuvintele lui Descartes:

Căci toate ştiinţele nu înseamnă nimic, altceva decât înţelepciunea omului, care înţelepciune rămâne una şi aceeaşi întotdeauna, oricât

6 Pentru detalii privind această descoperire vezi Gustave Lefebre, *Fragments d'un manuscrit de Menandre, découverts ctpublics* (Le Caire, Impression de i' Institut Français d'Archcologie, 1907).

de deosebite ar fi lucrurile pe care ea le ia în cercetare, după cum lumina soarelui aceeaşi e, deşi cade peste tot felul de lucruri.

Nu are importanţă cât de eterogene pot fi obiectele cunoaşterii omeneşti, formele cunoaşterii prezintă totdeauna o unitate internă şi o omogenitate logică. Adevărul istoric şi cel ştiinţific pot fi distinse nu prin forma lor logică, ci prin obiectivele şi conţinutul lor. Dacă am dori să descriem această distincţie, nu ar fi suficient să spunem că savantul naturalist are de-a face cu obiecte prezente, pe când istoricul are de-a face cu obiecte trecute. O asemenea distincţie ar fi eronată. Omul de ştiinţă naturalist poate foarte bine să cerceteze, ca şi istoricul, originea îndepărtată a lucrurilor. O astfel de încercare a fost făcută, de exemplu, de către Kant. În 1755, Kant a dezvoltat o teorie astronomică ce a devenit, de asemenea, o istorie universală a lumii materiale. El a aplicat noua metodă a fizicii, metoda newtoniană, la rezolvarea unei probleme istorice. În felul acesta, el a dezvoltat ipoteza nebuloasei prin care a încercat să descrie evoluţia ordinii cosmice prezente plecând de la o stare iniţială a materiei nediferenţiată şi neorganizată. Aceasta era o problemă de istorie naturală, dar nu era istorie în sensul propriu al termenului. Istoria nu ţinteşte să facă cunoscută o stare trecută a lumii fizice, ci mai curând un stadiu al vieţii şi culturii umane. Pentru rezolvarea acestei probleme, ea se poate folosi de metode ştiinţifice, dar nu se poate restrânge doar la datele oferite de aceste metode. Niciun obiect nu se sustrage legilor naturii. Obiectele istorice nu au o realitate separată şi de sine stătătoare; ele sunt încorporate în obiecte fizice. Dar în pofida acestei încorporări, ele aparţin, ca să spunem aşa, unei dimensiuni superioare. Ceea ce numim simţul istoric nu schimbă înfăţişarea lucrurilor şi nici nu depistează în ele o calitate nouă. Dar el acordă lucrurilor şi evenimentelor o nouă adâncime. Atunci când savantul naturalist doreşte să pătrundă în trecut, el nu întrebuinţează

— Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii*, traducere, introducere şi note de Constantin Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 137 – 138. (*N. t.*)

alte concepte şi categorii decât acelea care ţin de observaţiile sale asupra prezentului. El uneşte prezentul cu trecutul urmând în sens invers lanţul cauzelor şi efectelor. El studiază în prezent urmele materiale lăsate de către trecut. Aceasta este, de exemplu, metoda

geologiei sau a paleontologiei. Istoria are şi ea de a face cu aceste urme, căci fără ele nu ar putea face un ingur pas. Dar aceasta este doar o sarcină iniţială şi preliminară. La această reconstrucţie actuală, empirică, istoria adaugă o reconstrucţie simrjolică. Istoricul trebuie să înveţe a citi şi interpreta documentele şi (monumentele de care dispune nu doar ca pe nişte vestigii ale trecutului, ci ca pe mesaje vii ce vin de la el. – mesaje care ni se adresează într-o limbă ce le este proprie. Conţinutul simbolic al acestor mesaje nu este, totuși, imediat observabil. Este treaba lingvistului, a filologului şi a istoricului de a le face să vorbească. şi de a ne face să le înţelegem limbajul. Nu în structura logică a gândirii istoricej ci în această sarcină specială, în acest mandat special constă distincţia fundamentală dintre lucrările istoricului şi cele ale geologului sau paleontologului. Dacă istoricul nu reuşeşte să descifreze limbajul simbolic al monumentelor ce-i stau la dispoziţie, istoria rămâne pentru el o carte închisă. Într-un anumit sens, istoricul este mult mai mult un lingvist decât un om de ştiinţă. Dar el nu numai că studiază limbile vorbite şi scrise ale omenirii; el încearcă să pătrundă, sensul tuturor diferitelor graiuri simbolice. El nu-şi află textele doar în cărţi, în anale sau memorii. El trebuie să citească hieroglife sau inscripţii cuneiforme, să privească la culorile unui tablou, la statuile în marmură sau bronz, La catedrale sau temple, la monede sau bijuterii. Dar el nu se gândeşte la aceste lucruri doar cu mintea unui anticar care doreşte să adune şi să păstreze comorile vremurilor de altă dată. Ceea ce caută istoricul este mai curând materializarea spiritului unei epoci trecute. El descoperă acelaşi spirit în legi şi regulamente, în carte şi declaraţii privind drepturile, în instituţii sociale şi constituţii politice, în rituri şi ceremonii religioase. Pentru istoricul adevărat, asemenea material nu este material pietrificat, ci formă vie. Istoria este încercarea de a contopi

ISTORIA

toate aceste *disjecta membra*, membrele risipite ale trecutului, şi să le sintetizeze şi modeleze într-o configuraţie nouă.

Printre fondatorii moderni ai unei filosofii a istoriei, Herder a avut înţelegerea cea mai clară a acestei laturi a procesului istoric. Lucrurile sale ne oferă nu numai o amintire, dar şi o reînviere a trecutului. Herder nu a fost un istoric în sensul propriu al cuvântului. El nu ne-a lăsat nicio lucrare istorică mare. Şi chiar creaţia sa filosofică nu poate fi comparată cu opera lui Hegel. Cu toate acestea, el a fost

pionierul unui nou ideal al adevărului istoric. Fără el, opera lui Ranke sau a lui Hegel nu ar fi fost posibilă. Pentru că el a posedat marea forţă personală de reînviere a trecutului, de acordare a unei elocvente tuturor fragmentelor şi vestigiilor vieţii morale, religioase şi culturale a omului. Această trăsătură a operei lui Herder a fost aceea care a deşteptat entuziasmul lui Goethe. Aşa cum scrie Goethe în una din scrisorile sale, el nu a găsit în descrierile istorice ale lui Herder doar „tegumentul şi cochilia fiinţelor omeneşti". Ceea ce i-a stârnit profunda admiraţie a fost maniera lui Herder „de a face curăţenie – nu cernind, pur şi simplu, aurul din gunoi, ci făcând gunoiul însuşi să regenereze într-o plantă vie". 7

Această palingeneză, această renaştere a trecutului este aceea care-l defineşte şi-l distinge pe marele istoric. Pentru Friedrich Schlegel istoricul era *ein riickwärts gekehrter Prophet*, un profet retrospectiv.8 Există, de asemenea, o profeţie a trecutului, o revelare a vieţii lui ascunse. Istoria nu poate prezice evenimentele viitoare; ea poate doar interpreta trecutul. Dar viaţa omenească este un organism în care toate elementele se implică şi se explică reciproc. Ca urmare, o nouă înţelegere a trecutului ne oferă în acelaşi timp o nouă

7 „Deine Art zu fegen – und nicht etwa aus dem Kehricht. Gold zu sieben, sondern den Kehricht zur lebendigen Pflanze umzupalin-genesieren, legt mich immer auf clic Knie meines Herzetis". Goethe an Herder, mai 1775, fere/e (Weimar ed.). U, p. 262.

8 „Athenäumsfragmente", 80, în *Prosaische Jugendschriften*, cd. de J. Minor (ed. a 2-a, Viena, 1906), II, p. 215.

perspectivă a viitorului, care, la rândul ei, devine un impuls pentru viaţa intelectuală şi socială. f pentru viziunea dublă asupra lumii, una în perspectivă şi alta retrospectivă, istoricul trebuie să-şi aleagă punctul de plecare/ Şi nu-l poate găsi decât în timpul în care el trăieşte. El nu poate trece dincolo de condiţiile experienţei sale prezente. Cunoaşterea istorică este răspunsul la întrebări definite, un răspuns care trebuie să fie dat de către trecut; dar întrebările însele sunt puse şi dictate de către prezent – de către interesele noastre intelectuale prezente şi de către trebuinţele noastre morale şi sociale prezente.

Această legătură dintre prezent şi trecut este de netăgăduit; dar trebuie să tragem din ea concluzii foarte diferite privind certitudinea şi

valoarea cunoaşterii istorice. În filosofia contemporană, Croce este campionul celui mai radical „istorism”. Pentru el, istoria nu este doar un domeniu special, ci întreaga realitate. Teza lui conform căreia întreaga istorie este istorie contemporană conduce, prin urmare, la o identificare completă a filosofiei şi istoriei. Mai presus şi dincolo de tărâmul uman al istoriei nu există niciun alt tărâm al existenţei, nicio altă temă pentru gândirea filosofică.9 Concluzia opusă a fost trasă de către Nietzsche. Şi el a susţinut că „putem explica trecutul numai prin ceea ce este mai elevat în prezent”. Dar această afirmaţie i-a servit doar ca un punct de plecare pentru un atac violent asupra valorii istoriei. În ale sale „Consideraţii inactuale”, cu care îşi începe opera ca filosof şi critic al culturii moderne, Nietzsche a contestat aşa-numitul „simţ istoric” al epocii noastre. El a încercat să demonstreze că acest simt istoric departe de a fi un merit şi un privilegiu al vieţii noastre culturale, constituie pericolul ei intrinsec. El este o maladie de care suferim. Istoria nu are nicio semnificaţie în afară de aceea de slujitoare a vieţii şi acţiunii. Dacă slujitorul uzurpă

9 Pentru această problemă vezi Guido Calogero, „On the So-Called Identity of History and Philosophy”, în *Philosophy and History*. *Essays Presentedto Ernst Cassirer*, pp. 35 – 52.

puterea, dacă el ne tratează ca un stăpân, el blochează energiile vieţii. Prin excesul de istorie, viaţa noastră a fost schilodită şi a degenerat. Ea stânjeneşte impulsul măreţ către fapte noi şi-l paralizează pe făptuitor. Pentru că cei mai mulţi dintre noi putem acţiona numai dacă uităm. Simţul istoric fără restricţii împins la limita sa logică desfiinţează viitorul.10 Dar această judecată depinde de distincţia artificială pe care o face Nietzsche între viaţa acţiunii şi viaţa gândirii. Atunci când Nietzsche a întreprins acest atac, el era încă un adept şi un discipol al lui Schopenhauer. El concepea viaţa ca pe manifestarea unei voinţe oarbe. Pentru Nietzsche, orbirea a ajuns să fie chiar condiţia unei vieţi cu adevărat active, gândirea şi conştiinţa erau opuse vitalităţii. Dacă respingem această presupunere, concluziile lui Nietzsche devin uşor de combătut. Desigur, conştiinţa trecutului nu slăbeşte şi nici nu paralizează forţele noastre active. Dacă este folosită aşa cum trebuie ea ne oferă o privire de ansamblu asupra prezentului şi fortifică responsabilitatea noastră fată de viitor. Omul nu poate modela forma viitorului fără a fi conştient de condiţiile sale prezente şi

de limitările trecutului său. Aşa cum obişnuia să spună Leibniz: *on recede pour mieux sauter*, ne dăm înapoi pentru a sări mai mult. Heraclit a făurit pentru lumea fizică maxima 686 c; avo) % & T (ouiri, drumul în sus şi în jos este unul *şi* acelaşi.11 Putem aplica, într-un anumit sens, aceeaşi afirmaţie şi la lumea istorică. Chiar şi conştiinţa noastră istorică este o „unitate a contrariilor": ea pune în legătură polii opuşi ai timpului şi ne dă prin aceasta sentimentul continuităţii culturii umane.

Unitatea şi continuitatea devin cu deosebire clare în domeniul culturii noastre intelectuale, în istoria matematicii, a ştiinţei sau a filosofiei. Nimeni nu ar putea încerca vreodată

10 Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben*, în „Unzeitgemässe Betrachtungen" (1874), partea a III-a. Trad. engl. ed. de Oscar Levy, vol. II.

11 Fragmentul 60, în *Filosofia greacă până la Platon*, I, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 358. (*N.t.*)

să scrie o istorie a matematicii sau a filosofiei fără să aibă o înţelegere clară a problemelor sistematice ale celor două ştiinţe. Faptele trecutului filosofic, doctrinele şi sistemele marilor gânditori sunt lipsite de înţeles fără o interpretare. Iar acest proces de interpretare nu cunoaşte niciodată o oprire completă. De îndată ce am atins un nou centru şi un nou unghi de vedere în propriile noastre idei, trebuie să ne revizuim judecăţile. Niciun exemplu nu este, poate, mai caracteristic şi mai instructiv în această privinţă decât schimbarea în imaginea noastră despre Socrate. îl avem pe Socrate al lui Xenofon şi al lui Platon; avem un Socrate stoic, unul sceptic, unul mistic, unul raţionalist şi unul romantic. Ei sunt întru totul deosebiţi. Cu toate acestea, ei nu sunt neadevăraţi; fiecare dintre ei ne oferă un nou aspect, o perspectivă caracteristică a lui Socrate cel istoric şi a fizionomiei sale intelectuale şi morale. Platon a văzut în Socrate marele dialectician şi marele educator moral; Montaigne a văzut în el pe filosoful antidogmatic care-şi mărturisea ignoranta; Friedrich Schlegel şi gânditorii romantici au pus accentul pe ironia socratică. Şi chiar în cazul lui Platon însuşi putem urmări aceeaşi dezvoltare. Avem un Platon mistic, pe Platon al neoplatonismului; un Platon creştin, pe Platon al lui Augustin şi al lui Marsilio Ficino; un Platou raţionalist, pe Platon al lui Moses Mendelssohn; iar cu câteva decenii în urmă ni s-a

oferit un Platon kantian. Toate aceste interpretări diferite ne pot face să zâmbim. Şi totuşi ele nu au numai o latură negativă, ci şi una pozitivă. Ele au contribuit toate, pe măsura lor, la înţelegerea şi evaluarea sistematică a operei lui Platon. Fiecare insistă asupra unui anumit aspect care este conţinut în această operă, dar care poate fi pus în evidenţă numai printr-un complicat proces de gândire. Atunci când vorbeşte despre Platon în *Critica raţiunii pure*, Kant indică acest fapt. „(...) nu e nimic extraordinar”, afirmă el, „să înţelegi un autor chiar mai bine decât s-a înţeles el pe sine însuşi, şi anume prin comparaţia ideilor pe care le exprimă, asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui şi că, astfel, uneori el vorbea sau

ISTORIA

chiar gândea împotriva propriei lui intenţii. * Istoria filosofiei ne arată foarte clar că determinarea completă a unui concept este foarte rar opera acelui gânditor care a introdus prima oară acel concept. Pentru că un concept filosofic este, în general vorbind, mai curând o problemă decât soluţia unei probleme – iar semnificaţia deplină a acestei probleme nu poate fi înţeleasă atâta timp cât ea se află în stadiul ei latent. Ea trebuie să devină explicită pentru a fi înţeleasă în adevărata ei semnificaţie, iar această tranziţie de la o stare latentă la una explicită este opera viitorului.

Se poate obiecta că acest proces de interpretare şi reinterpretare este necesar în istoria ideilor, dar că necesitatea nu se mai menţine atunci când ajungem la istoria „reală” – la istoria omului şi a acţiunilor umane. Aici e ca şi cum am avea de-a face cu fapte ferme, evidente, palpabile, fapte care, pur şi simplu, trebuie. să fie relatate pentru a fi cuTToscute. Dar nici chiar istoria politică nu constituie o excepţie la regula metodologică generală. Ceea ce este valabil pentru interpretarea unui mare gânditor şi a operelor sale filosofice este valabil, de asemenea, pentru judecăţile privitoare la o mare personalitate politică. Friedrich Gundolf a scris o întreagă carte nu despre Cezar, ci despre reputaţia lui Cezar şi interpretările variate ale caracterului şi misiunii sale politice, din antichitate până în zilele noastre.12 Chiar în viaţa noastră socială şi politică, multe tendinţe fundamentale îşi dovedesc deplina forţă şi semnificaţie numai într-un stadiu relativ târziu. Un ideal politic şi un program social, mult timp după ce au fost concepute într-un sens implicit, devin explicite printr-o dezvoltare ulterioară. „(...) multe idei ale americanului originar”, scrie

S.E. Morison în a sa *Istorie a Statelor Unite*.

— Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii, Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 292. (*N.t.*)

12 Friedrich Gundolf, *Caesar*. *Geschichte scines Ruhm* (Berlin, 1924).

ESEU DESPRE OM

pot fi urmărite în filiaţia lor, înapoi, până la patria mamă. În Anglia, aceste idei au persistat secole de-a rândul, în pofida unei anumite deformări şi împotriviri din partea monarhilor din dinastia Tudor şi a aristocraţilor din partidul Whig; în America ele au găsit condiţii favorabile pentru o dezvoltare liberă. Astfel (...) găsim prejudecăţi engleze vechi şi rezistente îmbălsămate în Declaraţia, americană asupra drepturilor omului şi instituţii de mult timp dispărute din Anglia (...) dăinuind, cu mici schimbări, în Statele Unite, până la mijlocul secolului al XIX-lea. A fost o misiune inconştientă a Statelor Unite de a face explicit ceea ce a fost multă vreme implicit în Constituţia britanică şi de a dovedi valoarea principiilor care fuseseră uitate în mare măsură în Anglia lui George al III-lea.13

Ceea ce ne interesează în istoria politică nu sunt câtuşi de puţin faptele nude. Noi dorim să înţelegem nu doar acţiunile, ci actorii. Judecata noastră despre cursul evenimentelor politice, depinde de concepţia pe care o avem despre oamenii care au fost angajaţi în ele. De îndată ce-i vedem pe aceşti oameni într-o lumină nouă, trebuie să ne schimbăm ideile despre evenimente. Şi totuşi, o viziune istorică adevărată nu poate fi atinsă fără un proces constant de revizuire. Lucrarea lui Ferrero *Măreţia şi declinul Romei* diferă în multe puncte importante de descrierea* aceleiaşi perioade de către Mommsen. Această neconcordantă se datorează în mare măsură faptului că cei doi autori au o concepţie cu totul diferită despre Cicero. Pentru formarea unei judecăţi juste despre Cicero, nu este suficientă, totuşi, simpla cunoaştere a tuturor evenimentelor din timpul consulatului său, rolul pe care l-a jucat în dezvăluirea conspiraţiei lui Catilina sau în războaiele civile dintre Pompei şi Cezar. Toate aceste chestiuni rămân vagi” şi ambigue atâta timp cât nu cunoaştem omul, atâta timp cât nu-i înţelegem personalitatea şi caracterul. Pentru aceasta este nevoie de o anumită interpretare simbolică. Trebuie să studiem nu numai

discursurile sau scrierile sale filosofice; trebuie să-i citim scrisorile către fiica sa Tulia şi către prietenii intimi; trebuie să dăm dovadă

13 S.E. Morison, *The Oxford History of the United States* (Oxford, Clarendon Press, 1927), I, pp. 39 şi urm.

de sensibilitate pentru farmecul şi defectele stilului său. Numai prin luarea în considerare a tuturor acestor dovezi suplimentare putem ajunge la o imagine adevărată a lui Cicero şi a rolului său în viaţa politică a Romei. În afară de cazul când istoricul rămâne un simplu analist, în afară de cazul când el se mulţumeşte cu o relatare cronologică a evenimentelor, el trebuie să îndeplinească totdeauna această sarcină dificilă; el trebuie să descopere unitatea în spatele nenumăratelor şi adesea contradictoriilor exprimări ale personajului istoric.

Pentru a ilustra această problemă, vreau să citez alt exemplu caracteristic luat din lucrarea lui Ferrero. Unul din evenimentele cele mai importante din istoria romană – un eveniment care a decis destinul viitor al Romei şi, prin urmare, viitorul omenirii – a fost bătălia de la Actium. Versiunea obişnuită spune că Antoniu a pierdut această bătălie deoarece Cleopatra, care se temea de rezultatul ei, a făcut cale întoarsă cu nava ei. Antoniu s-a hotărât s-o urmeze, abandonându-şi soldaţii şi prietenii de dr. agul Cleopatrei. Dacă această versiune tradiţională este corectă, atunci trebuie să subscriem la maxima lui Pascal; trebuie să admitem că, dacă nasul Cleopatrei ar fi fost mai scurt, întreaga înfăţişare a lumii s-ar fi schimbat.14 Dar Ferrero citeşte textul istoric într-o manieră total diferită. El susţine că povestea de dragoste dintre Antoniu şi Cleopatra este o legendă. Antoniu, ne spune el, s-a căsătorit cu Cleopatra nu pentru că o iubea cu pasiune. Dimpotrivă, Antoniu urmărea un mare plan politic.

Antoniu dorea Egiptul şi nu persoana frumoasă a reginei lui; prin această căsătorie dinastică, el intenţiona să stabilească protectoratul roman în Valea Nilului şi să poată dispune, pentru campania împotriva perşilor, de comorile regatului Ptolemeilor. (...) Cu o căsătorie dinastică, el putea păstra pentru sine toate avantajele stăpânirii efective fără a înfrunta riscurile anexiunii; aşa că el s-a hotărât asupra acestui artificiu care (...) fusese imaginat, probabil, de către Cezar. (...) Idila dintre Antoniu şi Cleopatra cuprinde, cel

14 Pascal, *Pensccs*, ed. Louandre, p. 196.

puţin la începuturile ei, un tratat politic. Prin căsătorie, Cleopatra caută să-şi consolideze puterea politică fluctuantă; Antoniu urmăreşte să plaseze Valea Nilului sub protectoratul roman. (...) Istoria reală a lui Antoniu şi a Cleopatrei este unul din episoadele cele mai tragice ale unei bătălii care a sfâşiat Imperiul roman timp de patru secole, până când, în cele din urmă, l-a distrus – bătălia dintre Orient şi Occident. (...) în lumina acestor consideraţii, comportarea lui Antoniu devine foarte limpede. Căsătoria de la Antiohia, prin care el plasa Egiptul sub protectoratul roman, este actul decisivul unei politici care urmăreşte să mute centrul guvernării înspre Orient (...).15

Dacă acceptăm această interpretare a personalităţii lui Antoniu şi a celei a Cleopatrei, atunci evenimentele individuale, chiar bătălia de la Actium, apar într-o lumină nouă şi diferită. Fuga lui „Antoniu, susţine Ferrero, nu a fost nicidecum provocată de frică, şi nici nu a fost un act de iubire oarbă şi înflăcărată. Ea a fost un act poetic premeditat cu grijă.

Cu obstinaţia, siguranţa şi vehemenţa unei femei ambiţioase, ale unei regine sigure de sine şi îndărătnice, Cleopatra s-a străduit să convingă triumvirul (...) să se întoarcă în Egipt pe mare (...) La începutul lui iulie, se pare că Antoniu s-a gândit la abandonarea războiului şi la reîntoarcerea în Egipt. A fost imposibil, totuşi, să-şi facă cunoscută intenţia de a lăsa Italia lui Octavian, de a abandona cauza republicană şi a-i trăda pe senatorii romani care părăsiseră Italia de dragul lui. Ingeniozitatea Cleopatrei a conceput, de aceea, un alt plan; trebuia să se dea o bătălie navală pentru a masca retragerea. O parte a armatei să fie trimisă la bordul navelor, alte trupe să fie trimise pentru a apăra punctele cele mai importante din Grecia; flota să navigheze în ordine de bătaie şi să atace dacă inamicul înainta; apoi să se îndrepte spre Egipt.'6

15 Guglielmo Ferrero, „The History and Legend of Antony and Cleopatra", în *Characters and Events of Roman History, from Caesar to Afero* (New York, G.P. Putnam's Sons, 1909), pp. 39 – 68.

16 Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma* (Milano, 1907), III, pp. 502 – 539. Trad. engl. de H.J. Chaytor, *Greatness and Decline of Rome* (New York, G.P. Putnam's Sons, 1908), IV, pp. 95 şi urm.

ISTORIA

Nu avansez aici nicio opinie privind exactitatea afirmaţiei. Ceea

ce doresc să ilustrez prin acest exemplu este metoda generală a interpretării istorice a evenimentelor politice în fizică faptele sunt explicate dacă reuşim să le aranjăm într-o triplă ordine serială: în ordinea spaţiului, a timpului, a cauzei şi efectului. Prin aceasta, ele sunt complet determinate, şi tocmai această determinare este aceea pe care o avem în vedere atunci când vorbim despre adevărul sau realitatea faptelor fizice. Obiectivitatea faptelor istorice aparţine, totuşi, unei ordini diferite, superioare. Avem de a face şi aici cu determinarea locului şi a timpului evenimentelor. Dar atunci când această determinare ajunge la investigarea cauzelor şi efectelor evenimentelor, avem de înfruntat o problemă nouă. Dacă am cunoaşte toate faptele în ordinea lor cronologică, am avea o schemă generală şi o osatură a istoriei; dar nu am avea viaţa ei reală. Tema generală şi scopul ultim al cunoaşterii istorice este înţelegerea vieţii omeneşti. În istorie privim toate operele omului şi toate faptele lui ca precipitate ale vieţii sale; şi dorim să le reconstituim în această stare originară, dorim să înţelegem şi să simţim viaţa din care ele au purces.

În această privinţă, gândirea istorică nu este reproducerea, ci reversul procesului istoric real. În documentele şi monumentele noastre istorice, aflăm o viaţă trecută care a căpătat o anumită formă. Omul nu-şi poate trăi viaţa fără eforturi constante de a o exprima. Modurile acestei exprimări sunt diferite şi nenumărate. Dar ele sunt tot atâtea mărturii ale uneia şi aceleiaşi tendinţe fundamentale. Teoria lui Platon

„> 5 5

despre iubire o defineşte pe aceasta ca o dorinţă de imortalitate. În iubire, omul se străduieşte să sfărâme lanţul existentei sale individuale şi efemere. Acest instinct fundamental poate fi satisfăcut în două moduri:

Cei ce procreează întru corp (...) îşi îndreaptă paşii mai cu seamă spre femei; prin dragostea lor creează copii, iar astfel îşi închipuiesc că-şi pot agonisi şi nemurirea, şi pomenirea numelui lor, şi fericirea – pentru toată vremea ce va să vină. (...) Sunt oameni (...)

care procreează mai bucuros în suflete decât în trupuri, creând, se-nţelege, cele care cad în sarcina spiritului şi fie concepute şi zămislite.*

Aşadar o cultură poate fi descrisă ca produsul acestei iubiri platonice. Chiar în stadiile cele mai primitive ale civilizaţiei umane, chiar în gândirea mitică, aflăm acest protest pasionat împotriva faptului morţii.17 În straturile superioare ale culturii – în religie, artă, istorie, filosofie – acest protest ia o formă nouă. Omul începe să descopere în el însuşi o putere nouă prin care îndrăzneşte să conteste puterea' timpului. El iese din fluxul simplu al lucrurilor, străduindu-se să eternizeze şi să imortalizeze viaţa omenească. Piramidele egiptene par să fie clădite pentru eternitate. Marii artişti gândesc şi vorbesc despre operele lor ca despre *monumenta aere perennius*. Ei sunt siguri că au înălţat un monument care nu va fi distrus de aniifâră număr şi de zborul epocilor. Dar această pretenţie este legată de o condiţie specială. Pentru a dăinui, lucrările omului trebuie să fie reînnoite şi restaurate în mod constant. Un obiect fizic rămâne în starea lui actuală de existenţă datorită inerţiei lui fizice. El îşi păstrează aceeaşi natură atâta timp cât nu este modificat sau distrus de către forţe externe. Dar lucrările omeneşti sunt vulnerabile dintr-un unghi cu totul diferit. Ele sunt supuse schimbării şi decăderii nu numai într-un sens material, ci şi într-unul spiritual. Chiar dacă existenţa lor continuă, ele se află în pericolul constant de a-şi pierde semnificaţia. Realitatea lor este simbolică, nu fizică; iar o astfel de realitate nu încetează niciodată de a cere interpretare şi reinterpretare. În acest punct începe marea sarcină a istoriei. Gândirea istoricului întreţine o relaţie cu totul diferită cu obiectul ei, faţă de aceea a fizicianului sau a

— Platon, *Banchetul*, în româneşte de Cezar Papacostea, 208 – 209, în

Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite şi întregite cu două traduceri noi şi cu „Viaţa lui Pkton" de Constantin

Noica, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968, p. 292. (*N-l.*)

17 Vezi *supra*, p. 120.

naturalistului. Obiectele materiale îşi păstrează existenta independent de activitatea omului de ştiinţă, dar obiectele istorice au o existenţă adevărată numai atâta timp cât sunt reamintite – iar actul aducerii aminte trebuie să fie neîntrerupt, continuu. Istoricul trebuie nu numai să examineze obiectele sale de studiu ca naturalistul; el trebuie să le păstreze. Speranţa lui de a le putea menţine în starea lor

fizică poate fi zădărnicită în orice moment. Prin incendiul care a distrus Biblioteca din Alexandria, nenumărate şi nepreţuite documente au fost pierdute pentru totdeauna. Dar chiar monumentele care supravieţuiesc s-ar estompa treptat dacă nu ar fi ţinute în viaţă prin arta istoricului. Pentru a stăpâni lumea culturii, trebuie s-o recucerim neîncetat prin amintirea istorică. Dar amintirea nu înseamnă doar actul reproducerii. Ea este o sinteză intelectuală nouă – un act constructiv. În această reconstrucţie, spiritul uman se mişcă într-o direcţie opusă faţă de aceea a procesului originar. Toate operele de cultură îşi au originea într-un act de solidificare şi stabilizare. Omul nu şi-ar putea comunica ideile şi sentimentele şi, prin urmare, nu ar putea trăi în societate dacă nu ar avea darul special de a-şi concretiza gândurile, de a le da o formă solidă şi permanentă. În spatele acestor forme fixe şi statice, al acestor opere pietrificate ale culturii umane, istoria descoperă impulsurile dinamice iniţiale. Este darul marilor istorici de a reduce toate simplele fapte la al lor *fieri*, toate produsele la procese, toate lucrurile sau instituţiile statice la energiile lor creatoare. Istoricii activităţii politice ne înfăţişează o viaţă plină de pasiuni şi emoţii, de lupte violente ale partidelor politice, de conflicte şi războaie între diferite naţiuni.

Dar nu toate acestea sunt necesare pentru a conferi unei lucrări istorice caracterul şi accentul ei dinamic. Atunci când Mommsen a scris *Istoria romană*, el vorbea ca un mare istoric politic, şi cu un ton nou şi modern. „Am vrut să-i cobor pe antici”, spune el într-o scrisoare, „de pe piedestalul fantastic pe care apar într-o lume reală. Acesta este motivul

pentru care consulul a trebuit să devină primarul. Poate am exagerat; dar intenţia mea a fost destul de clară”. 18 Lucrările târzii ale lui Mommsen par să fie concepute şi scrise într-un stil cu totul diferit. Totuşi, ele nu-şi pierd caracterul dramatic. Poate părea paradoxală atribuirea unui astfel de caracter lucrărilor care se ocupă de subiectele cele mai aride precum, de exemplu, istoria monedei sau a dreptului public roman. Dar toate sunt făcute în acelaşi spirit. Lucrarea lui Mommsen *Römisches Staastrecht* nu este o simplă codificare a legilor constituţionale. Aceste legi sunt umplute cu viaţă; simţim în spatele lor marile forţe care au fost necesare pentru a înălţa un asemenea sistem. Simţim marile forţe intelectuale şi morale care doar ele au putut

produce acest organism ai dreptului roman; talentul spiritului roman de a ordona, organiza şi comanda. Şi în acest caz, intenţia hii Mommsen a fost de a ne înfăţişa lumea romană în oglinda dreptului roman. „Atâta vreme cât jurisprudenţa a ignorat statul şi poporul”, spunea el, „iar istoria şi filologia au ignorat dreptul, ele au bătut în zadar la uşa lumii romane”.

Dacă înţelegem sarcina istoriei în felul acesta, multe din problemele care au fost discutate, în ultimele decenii, cu atâta înflăcărare şi au aflat răspunsuri atât de diverse şi de divergente pot fi clarificate fără dificultate. Filosofii moderni au încercat adeseori să construiască o logică specială a istoriei. Ştiinţele naturale, ne-au spus ei, se bazează pe o logică a universalului, istoria, pe o logică a individualului. Windelband consideră că judecăţile din cadrul ştiinţelor naturale sunt nomotetice, cele din cadrul istoriei sunt idio-grafice.19 Primele ne dau legi generale; cele din urmă descriu fapte particulare. Această distincţie a devenit baza întregii teorii a cunoaşterii istorice a lui Rickert. „Realitatea

18 Mommsen, într-o scrisoare către Henzen; citat după G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (Londra, Longmans, Green & Co., 1913; ed. nouă 1935), p. 457.

19 Windelband, „Geschichte und Naturwissenschaft”, în *Präludien*, (ed. a 5-a, Tübingen, 1915), vol. II.

empirică devine natură, dacă o considerăm din perspectiva universalului; ea devine istorie, dacă o considerăm din perspectiva particularului”. 20

Dar nu este posibil a separa cele două momente ale universalităţii şi particularităţii în modul artificial şi abstract. O judecată este totdeauna unitatea sintetică a ambelor momente; ea conţine un element de universalitate şi unul de particularitate. Aceste elemente nu sunt opuse mutual; ele se-implică şi se întrepătrund reciproc. „Universalitatea” nu este un termen care desemnează un anumit domeniu al gândirii; ea este o expresie tocmai a caracterului, a funcţiei gândirii. Gândirea este totdeauna universală. Pe de altă parte, descrierea faptelor particulare, a unui „aici” şi „acum”, nu este deloc un privilegiu al istoriei. Unicitatea evenimentelor. istorice a fost considerată adeseori trăsătura care face distincţia dintre istorie şi ştiinţă. Totuşi, acest criteriu nu este suficient. Un geolog care ne oferă

o descriere a diferitelor stări ale pământului în diferite perioade geologice ne dă o expunere despre evenimente concrete şi unice. Aceste evenimente nu pot fi repetate; ele nu vor apărea în aceeaşi ordine, a doua oară. În această privinţă, descrierea geologului nu diferă de aceea a unui istoric care, de exemplu, ca Gregorovius, ne spune povestea oraşului Roma în Evul Mediu. Dar istoricul nu ne oferă doar o serie de evenimente într-o ordine cronologică definită. Pentru el, aceste evenimente sunt doar învelişul îndărătul căruia căutăm o viaţă şi o cultură umană – o viaţă de pasiuni şi acţiuni, de întrebări şi răspunsuri, de tensiuni şi soluţii. Istoricul nu poate inventa un limbaj nou şi o logică nouă pentru toate acestea. El nu poate gândi sau vorbi fără întrebuinţarea termenilor generali. Dar el infiltrează în conceptele şi cuvintele sale propriile-i sentimente şi le conferă astfel un sunet nou şi o culoare nouă – culoarea unei vieţi personale.

Dilema fundamentală a gândlii istorice începe tocmai în acest punct. Semnul distinctiv al marelui istoric este dat, fără

20 Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tübingen, 1902), p. 255.

Îndoială, de bogăţia şi varietatea, profunzimea şi intensitatea experienţei sale personale. Altfel, opera lui ar rămâne fără viaţă şi fără culoare. Dar cum putem spera să atingem, în felul acesta, obiectivul ultim al cunoaşterii istorice, cum putem afla adevărul lucrurilor şi al evenimentelor? Un adevăr personal nu este o contradicţie în termeni? Ranke şi-a exprimat odată dorinţa de a anihila propriul eu pentru a putea face din el însuşi oglinda pură a lucrurilor, pentru a putea vedea evenimentele în modul în care ele au apărut cu adevărat. Este limpede, totuşi, că această afirmaţie era plănuită ca o problemă, nu ca o soluţie. Dacă istoricul ar reuşi să-şi anuleze viaţa personală, el nu ar atinge prin aceasta o obiectivitate mai înaltă. Dimpotrivă, el s-ar priva de adevăratul instrument al oricărei gândiri istorice. Dacă elimin lumina propriei experienţe personale, nu pot vedea şi nu pot judeca experienţa altora. Fără o bogată experienţă personală în domeniul artei, nimeni nu poate scrie o istorie a artei; nimeni în afară de un gânditor sistematic nu ne poate oferi o istorie a filosofiei. Opoziţia aparentă dintre obiectivitatea adevărului istoric şi subiectivitatea istoricului trebuie rezolvată într-o manieră diferită.

Poate că soluţia cea mai bună trebuie găsită nu în cuvintele lui

Ranke, ci în lucrările sale. Aici aflăm adevărata explicaţie a ceea ce înseamnă cu adevărat şi a ceea ce nu înseamnă obiectivitate istorică. Când Ranke şi-a publicat primei scrieri, idealul său de obiectivitate istorică nu era înţeles deloc, în general, de către contemporanii lui. Opera lui a fost supusă unor atacuri violente. Un istoric binecunoscut, Heinrich von Leo, i-a imputat lui Ranke „evitarea timidă a opiniilor personale"; el descrie cu dispreţ scrierile lui Ranke ca pictură pe porţelan, delectarea doamnelor şi a amatorilor. În zilele noastre, o asemenea judecată ar apărea nu numai total nejustă, dar absurdă şi grotescă. Cu toate acestea ea a fost repetată de către o serie de critici de mai târziu, mai ales de către istoricii aparţinând şcolii prusace, Heinrich von Treitschke se plângea de obiectivitatea anemică a lui Ranke, „care nu spune de ce parte se află inima

ISTORIA

naratorului".21 Uneori, adversarii lui Ranke, pe un ton batjocoritor, au comparat atitudinea şi stilul său personal cu atitudinea sfincşilor din partea a doua a poemului dramatic *Faust* & *X* lui Goethe:

Sitzen vor den Pyramiden, Zu der Völker Hochgericht; Überschwemmung, Krieg und Frieden – Und verziehen kein Gesicht.22

Un asemenea sarcasm este, totuşi, foarte superficial. Nimeni nu poate studia scrierile lui Ranke fără să fie conştient de profunzimea vieţii sale personale şi a sentimentului său religios. Acest sentiment străbate toată opera sa istorică. Dar interesul religios al lui Ranke a fost destul de mare pentru a cuprinde întregul domeniu al vieţii religioase, înainte de a se aventura în descrierea Reformei, el terminase marea lucrare despre *Istoria papilor*. Tocmai caracterul deosebit al simţului său religios a fost acela care l-a împiedicat să trateze problemele religioase în maniera unui fanatic sau în aceea a unui simplu apologet. El a conceput istoria ca pe un conflict continuu între mari idei politice şi religioase. Pentru a vedea acest conflict în adevărata lui lumină, el a trebuit să studieze toate partidele şi pe toţi actorii din această piesă istorică. Simpatia lui Ranke, simpatia unui mare istoric este de un tip specific. Ea nu implică prietenie sau parti-zanat. Ea îi îmbrăţişează pe prieteni şi pe adversari. Această formă de simpatie poate fi comparată cel mai bine cu aceea a marilor poeţi. Euripide nu simpatizează cu Medeea; Shakespeare nu simpatizează cu Lady Macbeth sau cu Richard al III-lea. Totuşi, ei ne fac să înţelegem aceste caractere; pătrund în pasiunile şi motivele lor.

Maxima *tout*

21 Pentru această critică a operei lui Ranke vezi G.P. Gooh, op. cit., cap. VI, VIII.

22 *Faust*, Partea a II-a, trad. de Lucian Blaga, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1955, p. 350: [Stăm lângă piramide] „Judecată peste neamuri/ Ca în zi de-apoi rostim: Pace fie sau războaie/ Şi potop, nu ne clintim". (*N.t.*)

ESEU DESPRE OM

comprendre est tout pardonner nu este valabilă nici pentru operele marilor artişti, nici pentru acelea ale marilor istorici. Simpatia lor nu implică nicio judecată morală, nicio aprobare sau dezaprobare a actelor singulare. Desigur, istoricul are toată libertatea să judece, dar înainte de a judeca, el doreşte să înţeleagă şi să interpreteze.

Schiller a făurit dictonul *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, o maximă reluată de Hegel, care a transformat-o într-o cheie de boltă a filosofiei sale a istoriei. „Destinele şi faptele statelor particulare şi ale spiritelor particulare", afirmă Hegel, constituie dialectica imitaţii acestor spirite, în apariţia lor, dialectică în care spiritul universal, spiritul lumii se produce pe sine, ca nemărginit, după cum totodată el este cel care îşi exercită dreptul său – şi dreptul său este cel mai înalt din toate – asupra lor, în istoria lumii, ca tribunal al lumii. (...) Ea este un tribunal, deoarece în universalitatea ei fiinţând m şi pentru sine, particularul, penaţii, societatea civilă şi spiritele popoarelor, în realitatea lor variată, sunt numai ca element ideal, şi mişcarea spiritului în acest element este tocmai chemată să înfăţişeze acest lucru.*

Chiar şi Ranke, oricât de opus opiniilor fundamentale ale lui Hegel., ar fi putut subscrie la această opinie. Dar el concepea misiunea istoricului într-un mod mai puţin prezumţios. El considera că în marele proces al istoriei universale, istoricul ar trebui să pregătească, nu să pronunţe sentinţa. Această atitudine este foarte departe de indiferenţa morală; ea reprezintă, dimpotrivă, un sentiment de cea mai înaltă responsabilitate morală. Conform lui Ranke, istoricul nu este nici procuror, nici avocat pentru acuzat. Dacă el vorbeşte ca un judecător, el vorbeşte ca un *juge d'instruction*. El trebuie să adune toate documentele referitoare la caz pentru a le supune celei mai înalte curţi de justiţie, istoria omenirii. Dacă el nu reuşeşte în această

— Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, să 340, 341, trad. de

Virgil Bogdan şi Constantin Floru, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969, pp. 379 – 380. (*N.t.*)

ISTORIA

misiune, dacă prin favoritism partinic sau prin ură el tăinuieşte sau falsifică o singură piesă a mărturiei, atunci el îşi neglijează datoria supremă.

Această concepţie etică despre misiunea, demnitatea şi responsabilitatea istoricului este unul din meritele principale ale lui Ranke şi conferă operei sale orizontul ei mare şi liber. Simpatia sa universală putea îmbrăţişa toate epocile şi toate naţiunile.23 El a fost în stare să scrie istoria papilor şi istoria Reformei, istoria Franţei şi istoria Angliei, lucrarea sa asupra otomanilor şi asupra monarhiei spaniole, în acelaşi spirit de imparţialitate şi fără părtinire naţională. Pentru el, naţiunile latine şi teutonice, grecii şi romanii, Evul Mediu şi statele naţionale moderne însemnau un organism coerent. Fiecare nouă lucrare i-a permis să-şi lărgească orizontul istoric şi să ofere o perspectivă mai liberă şi mai largă.

Mulţi din adversarii lui Ranke, care nu au posedat acest spirit liber şi detaşat, au încercat să transforme necesitatea în virtute. Ei au afirmat că era imposibil să scrii o istorie politică fără pasiuni politice şi fără părtinire naţională. Treitschke, un reprezentant al Şcolii Prusace, a refuzat chiar să studieze materialele din arhivele neprusace. El se temea ca nu cumva să fie deranjat, prin astfel de studiu, în judecata lui favorabilă despre politica prusacă.24 O asemenea atitudine poate fi uşor de înţeles la un pamfletar sau propagandist politic. Dar în cazul unui istoric ea simbolizează prăbuşirea şi falimentul cunoaşterii istorice. Putem compara această atitudine cu mentalitatea acelor adversari ai lui Galilei care au refuzat consecvent să privească prin telescop şi să se convingă singuri de adevărul descoperirilor astronomice ale lui Galilei, deoarece ei nu doreau să fie deranjaţi în credinţa lor absolută în sistemul lui Aristotel. Unei astfel de concepţii a istoriei îi putem opune cuvintele lui Jakob Burckhardt:

23 într-o evaluare excelentă a personalităţii şi operei lui Ranke, Alfred Dove menţionează lucrarea acestuia *Universalitiit des Mitempfindens* („Universalitate a simpatiei” – n.t.). Vezi Dove, *Ausgewăhite Schriften* (1898), pp. 112 şi urm.

24 Vezi Ed. Fueter, *Geschichte der noueren Historiographie* (ed. a 3-a, München şi Berlin, 1936), p. 543.

Dincolo de preamărirea oarbă a propriei ţări, este obligatorie pentru noi o altă îndatorire, mai împovărătoare, anume, aceea de a ne educa noi înşine pentru a fi oameni plini de înţelegere, pentru care adevărul şi înrudirea cu tot ceea ce este spiritual este binele suprem, şi care putem dobândi adevărata noastră îndatorire de cetăţeni din această cunoaştere, chiar dacă ea nu ar fi înnăscută în noi. În domeniul gândirii, este întru totul just ca barierele să dispară.2

Aşa cum arată Schiller în Scrisorile sale estetice, există o artă a pasiunii, dar nu poate exista o „artă pasionată".26 Acelaşi punct de vedere asupra pasiunilor se aplică şi Istoriei. Istoricul care ar fi necunoscător al lumii pasiunilor – al ambiţiilor politice, al fanatismului religios şi al conflictelor economice şi sociale – ne-ar oferi un rezumat abstract al evenimentelor istorice. Dar dacă are o anumită pretenţie la adevărul istoric, el însuşi nu poate rămâne în această lume. El trebuie să dea întregului material al pasiunilor o formă teoretică; iar această formă, ca şi forma operei de artă, nu este produsul sau consecinţa pasiunii; dar dacă istoria însăşi încearcă să fie pasionată, ea încetează să fie istorie. Istoricul nu trebuie să manifeste sentimentele, violenţele şi freneziile pe care le descrie. Simpatia lui este intelectuală şi imaginativă, nu emoţională. Stilul personal pe care-l simţim în fiecare rând scris al unui mare istoric nu este un stil emoţional sau retoric. Un stil retoric poate avea multe merite; el poate emoţiona şi delecta cititorul. Dar lui îi scapă chestiunea principală: el nu ne poate duce la o intuire şi la o judecată liberă şi nepărtinitoare asupra lucrurilor şi evenimentelor.

25 „Es gibt aber neben dem blinden Lobpreisen der Heimat cine ganz andere und schwerere Pflicht, nămlich sich auszubilden zum erkennenden Menschen, dem clic Wahrheit und die Verwandtschaft mit aliem Geistigen über alles gent und der aus dieser Erkenninis auch seine Bürgerpflicht wiirde ermitteln konnen, wenn sie ihm nicht schön mit scinem Temperament eingeboren ist. Vollends im Reiche des Gedankens gehen alle Schlaghăume billig in die Hohe". Jakob Burckhardt, op. cit., p. 11. Trad. engl., p. 89.

26 *Essays Aesthetical and Philosophical*, Scrisoarea XXII.

Dacă ţinem seama de acest caracter al cunoaşterii istorice, este uşor să distingem obiectivitatea istorică de acea formă de obiectivitate

care constituie scopul ştiinţelor naturale. Un mare savant, Max Planck, a descris întregul efort al gândirii ştiinţifice ca un efort constant de a elimina toate elementele „antropologice”. Trebuie să-l uităm pe om pentru a studia natura şi a descoperi şi formula legile naturii.27 în dezvoltarea gândirii ştiinţifice, elementul antropomorfic este împins treptat în planul doi până când dispare cu desăvârşire în structura ideală a fizicii. Istoria procedează într-un mod cu totul diferit. Ea poate trăi şi respira numai în universul uman. Ca şi limbajul sau arta, istoria este fundamental antropomorfică. A-i înlătura aspectele omeneşti ar însemna a-i distruge caracterul şi natura specifice. Dar antropomorfismul gândirii istorice nu este un obstacol sau o limitare pentru adevărul ei obiectiv. Istoria nu este cunoaştere a unor fapte sau evenimente exterioare; ea este o formă de auto-cunoaştere. Pentru a mă cunoaşte, nu pot încerca să păşesc dincolo de mine însumi, să sar, cum se spune, peste propria-mi umbră. Trebuie să aleg abordarea opusă. În istorie, omul se întoarce în mod constant la el însuşi; el încearcă să-şi amintească şi să actualizeze întreaga lui experienţă trecută. Dar eul istoric nu este un simplu eu individual. El este antropomorfic, dar nu este egocentric. Formulat sub forma unui paradox, putem spune că istoria urmăreşte un „antropomorfism obiectiv”. Făcându-ne să cunoaştem polimorfismul existenţei umane, ea ne eliberează de capriciile şi prejudecăţile unui moment special şi unic. Ea înseamnă îmbogăţirea şi lărgirea, nu estomparea eului, a fiinţei noastre cunoscătoare şi simţitoare, care este scopul cunoaşterii istorice.

Acest ideal al adevărului istoric s-a dezvoltat foarte lent. Chiar spiritul grec, cu toată bogăţia şi profunzimea lui, nu l-a putut aduce la deplina maturitate. Dar în progresul

27 Vezi Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes* (Leipzig, 1909). Pentru alte detalii, vezi Cassirer, *Substance and Function*, trad. engl. de W.C. şi M.C. Swabey (1923), pp. 306 şi urm.

conştiinţei moderne, descoperirea şi formularea acestui concept al istoriei a devenit una din sarcinile noastre cele mai importante. În secolul al XVII-lea, cunoaşterea istorică este eclipsată încă de alt ideal al adevărului. Istoria nu şi-a găsit încă locul sub soare. Ea este pusă în umbră de către matematică şi fizica matematică. Dar apoi, la începutul secolului al XVIII-lea, are loc o orientare nouă a gândirii moderne.

Secolul al XVIII-lea a fost considerat adeseori ca un secol anistoric sau antiistoric. Dar acesta este un punct de vedere unilateral şi eronat. Gânditorii din secolul al XVIII-lea sunt adevăraţii pionieri ai gândirii istorice. Ei pun întrebări noi şi inventează noi metode de a răspunde la aceste întrebări. Investigaţia istorică a fost unul din instrumentele necesare ale filosofiei Luminilor.28 Dar în secolul al XVIII-lea prevala încă o concepţie pragmatică a istoriei. Niciun nou concept critic nu a apărut înainte de începutul secolului al XIX-lea, înainte de apariţia lui Niebuhr şi Ranke. Totuşi, începând de acum înainte, conceptul modern al istoriei este stabilit cu fermitate şi el îşi extinde influenţa asupra tuturor domeniilor cunoaşterii şi culturii umane.

Totuşi, nu a fost uşor să se determine caracterul *specific* al adevărului istoric şi al metodei istorice. Mulţi filosofi erau înclinaţi mai curând să nege decât să explice acest caracter specific. Atâta timp cât istoricul continuă să păstreze opinii personale speciale, atâta timp cât el blamează sau laudă, aprobă sau dezaprobă, au spus ei, el nu va fi niciodată la înălţimea sarcinii sale. În mod conştient sau inconştient, el va deforma adevărul obiectiv. Istoricul trebuie să abandoneze interesul lui pentru lucruri şi evenimente pentru a le vedea în înfăţişarea lor adevărată. Acest postulat metodologic a căpătat expresia cea mai clară şi impresionantă în lucrările istorice ale lui Taine. Istoricul, declară Taine, trebuie să acţioneze ca un naturalist. El trebuie să se elibereze nu numai de toate prejudecăţile convenţionale, ci şi de toate predilecţiile personale şi de toate normele morale.

28 Pentru alte detalii vezi Cassirer, *Die Philosophie der Aufklămng* (Tübingen, 1932), cap. V, pp. 218 – 312.

„Metoda modernă pe care o urmez", scria Taine în introducerea la *Filosofia artei*, şi care începe să pătrundă acum în toate ştiinţele morale, constă în a considera operele omeneşti (...) ca fapte şi produse ale căror proprietăţi trebuie înfăţişate şi ale căror cauze trebuie cercetate, înţeleasă în felul acesta, ştiinţa nu trebuie nici să justifice, nici să condamne. Ştiinţele morale trebuie să procedeze în acelaşi mod ca şi botanica, care studiază cu acelaşi interes portocalul şi dafinul, pinul şi fagul. Ele nu sunt altceva decât un fel de botanică aplicată care nu se ocupă de plante, ci de-operele oamenilor. Aceasta este mişcarea generală prin care ştiinţele morale şi ştiinţele sociale se apropie unele de altele şi în virtutea căreia cele dintâi vor atinge acelaşi grad de

certitudine şi acelaşi progres ca şi celedin urmă.29

Dacă acceptăm acest punct de vedere, problema obiectivităţii istoriei pare să fie rezolvată în modul cel mai simplu. Ca şi fizicianul sau chimistul, istoricul trebuie să studieze cauzele lucrurilor în loc să judece valoarea lor. „N-are importanţă dacă faptele sunt fizice sau morale”, scrie Taine, ele au întotdeauna cauze; există cauze ale ambiţiei, ale curajului, ale veracităţii, ca şi ale digestiei, ale mişcării muşchiulare, ale căldurii animale. Viciul şi virtutea sunt nişte produse la fel ca vitriolul şi zahărul şi orice fapt complex se naşte din întâlnirea altor fapte mai simple, de care depinde. Să căutăm, prin urmare, datele simple ale însuşirilor morale aşa cum le căutăm pe acelea ale însuşirilor fizice.

În ambele cazuri vom găsi aceleaşi cauze universale şi permanente, prezente în fiecare clipă şi în fiecare caz, acţionând pretutindeni şi mereu, indestructibile şi până la urmă dominând fără greş, în vreme ce accidentele de care se ciocnesc, fiind limitate şi parţiale, sfârşesc prin a se lăsa covârşite de acţiunea surdă şi necontenit repetată a acestor cauze; astfel că structura generală a lucrurilor şi trăsăturile principale ale evenimentelor sunt opera lor, astfel că religiile.

29 Taine, *Philosophie de J’art* (ed. a 15-a, Paris, Librairie Hachette, 1917), partea I, cap. I, p. 13.

filosofiile, poeziile, industria, formele societăţii şi familiei sunt, în definitiv, doar urmele lăsate de pecetea lor. – O

Nu intenţionez să intru aici în discutarea şi critica acestui sistem al determinismului istoric.31 Negarea cauzalităţii istorice ar fi, cu siguranţă, modalitatea greşită de a combate acest determinism. Căci cauzalitatea este o categorie generală care se extinde asupra întregului câmp al cunoaşterii umane. Ea nu se restrânge la un domeniu particular, la lumea fenomenelor materiale. Libertatea şi cauzalitatea nu trebuie considerate ca forţe metafizice diferite sau opuse; ele sunt pur şi simplu, moduri diferite de judecare. Chiar Kant, campionul cel mai hotărât al libertăţii şi al idealismului etic, nu a negat niciodată că întreaga noastră cunoaştere empirică, cunoaşterea oamenilor ca şi aceea a lucrurilor fizice, trebuie să recunoască principiul cauzalităţii. Putem deci admite, susţine Kant, că dacă ne-ar fi posibil să avem o scrutare atât de adâncă în felul de a gândi al unui om, aşa cum se arată

el prin acţiunile interne cât şi prin cele externe, încât fiecare din mobilurile ei, chiar şi cel mai neînsemnat, să ne fie cunoscut, dimpreună cu toate ocaziile externe care acţionează asupra acestora din urmă, am putea calcula purtarea în viitor a unui om cu aceeaşi certitudine ca pe o eclipsă de Lună sau de Soare, şi totuşi să afirmăm că omul este liber.*

Nu ne ocupăm aici cu acest aspect al problemei, cu conceptul metafizic sau etic al libertăţii. Ne interesează numai repercusiunea acestui concept asupra metodei istorice. Atunci când studiem principalele lucrări ale lui Taine.

*° Hyppolyte Taine, *Pagini de critică*, texte alese, traduse şi prefaţate de Silvian Iosifescu, Editura pentru Literatura Universală, Bucureşti, 1965, pp. 254 – 255. (*Ki*.)

— Am tratat această problemă într-o comunicare ştiinţifică intitulată „Naturalistische und humanistische Begriindung der ICulturphilosophie”, Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samliällets Handlingar (Göteborg, 1939).

— Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor*. *Critica raţiunii practice*, traducere, studiu introductiv şi indici Nicolae Bagdasar, postfaţa Niculae Beilu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 188. (*Ki*)

ISTORIA

suntem surprinşi să aflăm că, practic vorbind, această repercusiune a fost foarte mică. La prima privire s-ar părea că nu există o diferenţă mai mare şi mai radicală decât aceea dintre concepţiile respective ale lui Taine şi Dilthey referitoare la lumea istorică. Cei doi gânditori abordează problema din două unghiuri cu totul diferite. Dilthey subliniază autonomia istoriei, ireductibilitatea ei la ştiinţele naturale, particularitatea ei ca *Geisteswissenschaft*. Taine neagă apăsat acest punct de vedere. Istoria nu va deveni niciodată o ştiinţă atâta timp cât are pretenţia de a-şi urma drumul propriu. Există numai un mod şi numai o cale pentru gândirea ştiinţifică. Dar această opinie este corectată imediat atunci când Taine începe cu propria investigare şi descriere a fenomenelor istorice. „Care e prima voastră observaţie”, întreabă el, când întoarceţi paginile mari şi înţepenite ale unui *in-folio*, paginile îngălbenite ale unui manuscris, pe scurt, ale unui poem, cod, simbol al credinţei? (...) Vă gândiţi că el nu s-a făcut singur. E doar o formă, asemenea unei cochilii fosile, unei amprente,

asemenea uneia dintre formele lăsate în piatră de un animal care a trăit şi a pierit. Sub cochilie s-a aflat un animal, şi sub document s-a aflat un om. De ce studiaţi cochilia, dacă nu – pentru a vă închipui animalul? în acelaşi fel, studiaţi documentul numai ca să cunoaşteţi omul; cochilia şi documentul sunt rămăşiţe moarte, şi valorează doar în calitate de indicii asupra unei fiinţe întregi şi vii. Trebuie să ajungem până la această fiinţă; pe ea trebuie să ne străduim s-o reconstruim. Când studiem documentul ca şi cum ar fi singur, greşim. Înseamnă să tratăm obiectele doar ca erudiţi şi să cădem într-o iluzie livrescă. De fapt, nu există nici mitologie, nici mit, ci numai oameni care potrivesc cuvintele şi imaginile (...). Nimic nu există decât datorită individului; pe individ trebuie să-l cunoaştem. Dacă am stabilit filiaţia dogmelor, sau clasificarea poemelor, sau progresul constituţiilor, sau transformarea limbilor, n-am făcut decât să curăţăm terenul; istoria adevărată se înalţă doar atunci când istoricul începe să deslușească prin îndepărtarea vremurilor pe omul viu, în acţiune, înzestrat cu pasiuni, posedând obişnuinţe cu glasul şi cu fizionomia lui, cu gesturile şi îmbrăcămintea lui, distinct şi întreg ca acela pe care adineauri l-am părăsit pe stradă.

ESEU DESPRE OM

Să încercăm deci să suprimăm, pe cât e cu putinţă, depărtarea în timp care ne împiedică să observăm pe om cu ochii, cu *ochii minţii*. (...) o limbă, o legislaţie, un catehism nu e niciodată decât un obiect abstract; obiectul complet e omul în acţiune, omul cu trup, omul vizibil, care mănâncă, umblă, se bate, munceşte (...). Să facem trecutul prezent; ca să putem judeca un lucru, trebuie să fie prezent; nu există experienţa obiectelor absente. Fără îndoială, o astfel de reconstituire e totdeauna incompletă; ea nu poate prilejui decât judecăţi incomplete; dar trebuie să ne resemnăm; mai mult valorează o cunoaştere mutilată decât o cunoaştere nulă sau falsă şi nu există alt mijloc de a cunoaşte cu aproximaţie faptele de altă dată decât să *vedem* cu aproximaţie pe oamenii de altă dată.*

Toate acestea sunt în perfectă concordantă cu viziunea asupra istoriei şi a metodei istorice plecarea. În încercat s-o expunem şi s-o apărăm mai sus. Dar dacă această viziune este corectă, este imposibil a „reduce” gândirea istorică la metoda gândirii ştiinţifice. Dacă ar fi să cunoaştem toate legile naturii, dacă am putea aplica omului toate regulile statistice, economice, sociologice, aceasta tot nu ne-ar ajuta să

„vedem” omul în acest aspect special şi în forma lui individuală. Aici nu ne mişcăm într-un univers fizic, ci într-un univers simbolic. Iar pentru înţelegerea şi interpretarea simbolurilor, trebuie să dezvoltăm alte metode decât cele ale cercetării cauzelor”. Categoria semnificaţiei nu poate fi redusă la categoria existenţei.32 Dacă căutăm o aategorie generală căreia să-i subsumăm cunoaşterea istorică, atunci o putem descrie nu ca o ramură a fizicii, ci ca o ramură a semanticii. (Regulile semanticii, şi nu legile naturii sunt principiile generale ale gândirii istorice. Istoria este inclusă în domeniul hermeneuticii, nu în acela al ştiinţelor naturale. Acest lucru este admis de către Taine în practică, dar negat în teorie. Teoria lui nu recunoaşte decât două sarcini ale istoricului: el trebuie să adune „faptele” şi trebuie să cerceteze cauzele lor. Dar ceea ce omite Taine cu desăvârşire este că aceste fapte înseşi nu sunt date nemijlocit istoricului.

— Hyppolyte Taine, op. cit., pp. 247 şi urm. (*N.t.*) 32 Vezi *supra*, p. 158.

ISTORIA

Ele nu sunt observabile precum faptele fizice sau chimice; ele trebuie să fie reconstruite. Iar pentru această reconstrucţie istoricul trebuie să stăpânească o tehnică specială şi foarte complicată; el trebuie să înveţe să citească documentele de care dispune şi să înţeleagă monumentele pentru a avea acces la un singur şi simplu fapt. În istorie, interpretarea simbolurilor precede adunarea faptelor, iar fără această interpretare nu există nicio apropiere de adevărul istoric.

Aceasta ne duce la o altă problemă mult controversată. Este clar că istoria nu poate descrie toate faptele trecutului. Ea se ocupă numai de faptele „memorabile”, de faptele „demne” de a fi amintite. Dar unde se află diferenţa dintre aceste fapte memorabile şi tot restul care sunt date uitării? Rickert a încercat să demonstreze că istoricul, pentru a distinge între faptele istorice şi neistorice, trebuie să fie în posesia unui anumit sistem de valori formale şi că el trebuie să folosească acest sistem ca un etalon în selectarea faptelor. Dar această teorie este pasibilă de serioase obiecţii.33 Ar părea mult mai natural şi mai plauzibil să se spună că adevăratul criteriu nu constă în valoarea faptelor, ci în consecinţele lor practice. Un fapt devine relevant din punct de vedere istoric dacă este plin de consecinţe. Mulţi istorici eminenţi au susţinut această teorie. „Dacă ne întrebăm”, afirmă Eduard Meyer, care dintre evenimentele pe care le cunoaştem sunt istorice,

trebuie să răspundem: oricare dintre ele care este eficace sau care a devenit eficace. Constatăm ceea ce este eficace în epoca prezentă în care observăm nemijlocit efectul, dar îl putem constata şi cu privire la trecut. În ambele cazuri avem în faţa ochilor o mulţime de stări de lucruri, adică de efecte. Întrebarea istorică este: prin ce au fost produse aceste efecte? Ceea ce recunoaştem ca fiind cauza unui astfel de efect este un eveniment istoric.34

33 Pentru o critică a acestei teorii, vezi Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, în „Gesammelte Schriften”, vol. III, şi Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Göteborg, 1942), pp. 41 şi urm.

34 Eduard Mcyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (Halle a. S., 1902), pp. 36 şi urm.

Dar chiar acest semn de distincţie nu este suficient. Dacă studiem o lucrare istorică, în special o lucrare biografică, putem afla pe aproape fiecare pagină menţionarea unor lucruri şi evenimente care, dintr-un punct de vedere strict pragmatic, au o semnificaţie foarte redusă. O scrisoare a lui Goethe sau o observaţie aruncată în una din convorbirile sale nu a lăsat nicio urmă în istoria literaturii. Cu toate acestea, o putem considera notabilă şi memorabilă. Fără să aibă vreun efect practic, această scrisoare sau această afirmaţie poate fi totuşi apreciată printre documentele din care încercăm să ne construim imaginea istorică a lui Goethe. Toate acestea nu sunt importante prin consecinţele lor, dar pot fi extrem de caracteristice. Toate faptele istorice sunt fapte caracteristice, pentru că în istorie – în istoria naţiunilor, ca şi în aceea a indivizilor – nu luăm niciodată în consideraţie doar manifestările şi acţiunile. În aceste manifestări vedem expresia personalităţii. În cunoaşterea noastră istorică – care este o cunoaştere semantică – nu aplicăm aceleaşi norme ca şi în cunoaşterea noastră practică sau fizică. Un lucru care poate să nu aibă absolut nicio importanţă din punct de vedere fizic sau practic poate avea în schimb o foarte mare importantă semantică. Litera iota din cuvintele greceşti *homo-ousios* şi *homoi-ousios* nu înseamnă nimic în sens fizic; dar, ca simbol religios, ca expresie şi interpretare a dogmei Trinităţii, ea a devenit punctul de plecare al unor discuţii interminabile care au stârnit sentimentele cele mai violente şi au zdruncinat fundamentele vieţii religioase, sociale şi politice. * Lui Taine îi plăcea

să-şi întemeieze descrierile istorice pe ceea ce el numea „*de tout petits faits significatifs*”. Aceste fapte nu erau semnificative în privinţa efectelor lor, dar ele erau „expresive”; ele erau simboluri prin care istoricul putea citi şi interpreta caractere individuale sau caractere ale unei

* în limba greacă, *homo-ousios* înseamnă consubstanţial, iar *homoi-ousios, de aceeaşi esenţă*. Diferenţa de semnificaţie a acestor doi termeni a pricinuit dispute teologico-filozofice privind dogma creştină a Trinităţii. Primul sinod ecumenic de la Niceea, din anul 325, a consacrat primul termen pentru a desemna egalitatea perfectă şi identitatea de substanţă a Fiului lui Dumnezeu-Tatăl. (*N.t.*)

Întregi epoci. Macaulay ne povesteşte că, atunci când a scris marea sa operă istorică, şi-a format concepţia despre caracterul partidelor politice şi religioase nu dintr-o singură lucrare, ci din mii de broşuri, predici şi satire. Toate aceste lucruri nu au o pondere istorică mare, şi se poate să fi avut o influenţă foarte mică asupra cursului general al evenimentelor. Cu toate acestea, ele sunt valoroase, chiar indispensabile pentru istoric, deoarece îl ajută să cunoască personalităţile şi evenimentele.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea au existat mulţi istorici care şi-au pus speranţe exagerate în introducerea metodelor statistice. Ei preziceau că, prin folosirea corectă a acestei arme noi şi puternice, o nouă eră a gândirii istorice era pe cale de a se naşte. Se pare într-adevăr că, dacă ar fi posibilă descrierea fenomenelor istorice în termeni statistici, aceasta ar avea un efect revoluţionar asupra gândirii umane, în acest caz, cunoaşterea omului ar lua, în întregime, dintr-odată, o nouă înfăţişare. Noi vom fi atins un mare obiectiv, o matematică a naturii umane. Primul mare istoric care a expus acest punct de vedere era convins că nu numai studiul marilor mişcări colective, dar şi studiul moralităţii şi civilizaţiei erau dependente în mare măsură de metodele statistice. Pentru că există o statistică morală, precum şi o statistică sociologică sau economică. De fapt, nicio zonă a vieţii umane nu este scutită de reguli numerice riguroase, care se extind asupra oricărui domeniu al acţiunii umane.

Această teză a fost apărată cu vigoare de către Buckle în introducerea generală la lucrarea sa *Istoria civilizaţiei în Anglia* (1857). Statistica, declară Buckle, este respingerea cea mai bună şi mai

convingătoare a idolului „liberului arbitru”. Dispunem acum de informaţiile cele mai întinse privitoare nu numai la interesele materiale ale oamenilor, dar şi la particularităţile lor morale. Suntem puşi la curent, acum, cu rata mortalităţii, cu rata căsătoriilor şi, de asemenea, cu rata criminalităţii la cele mai multe popoare civilizate. Aceste fapte şi cele similare au fost adunate, sistematizate şi sunt acum gata pentru a fi întrebuinţate. Dacă istoria ca ştiinţă a apărut cu întârziere şi dacă istoria nu a fost niciodată

ESEU DESPRE OM

În stare să concureze cu fizica sau cu chimia, este datorită faptului că metodele statistice au fost neglijate. Nu ne-am dat seama că şi aici fiecare eveniment este legat de antecedentul lui printr-o legătură inevitabilă, că fiecare antecedent este unit cu un fapt precedent şi că, în felul acesta, lumea întreagă – lumea morală, la fel ca şi lumea fizică – formează un lanţ necesar în care fiecare om îşi poate juca rolul său. Dar el nu poate hotărî nicidecum care va fi acest rol. „Respingând, deci, dogma liberului arbitru, (...) am fost conduşi la concluzia că acţiunile oamenilor, fiind determinate doar de către antecedentele lor, trebuie să aibă un caracter de uniformitate, trebuie, adică, în exact aceleaşi circumstanţe, să ducă totdeauna exact la aceleaşi rezultate”. 3 5

Este neîndoielnic, desigur, că statistica, într-adevăr, constituie un ajutor mare şi preţios pentru studiul fenomenelor sociologice sau economice. Chiar şi în domeniul istoriei trebuie admise uniformitatea şi regularitatea anumitor acţiuni umane. Istoria nu neagă că aceste acţiuni, fiind rezultatul unor cauze cuprinzătoare şi generale, care acţionează asupra ansamblului societăţii, produc anumite consecinţe independente de voinţa indivizilor din care este compusă societatea. Dar atunci când ajungem la descrierea istorică a unui act individual, trebuie să ne confruntăm cu o problemă total diferită. Prin însăşi natura lor, metodele statistice se restrâng la fenomene colective. Regulile statis – tice nu sunt destinate să determine un caz singular; ele se ocupă numai cu anumite „colective”. Buckle este foarte departe de a avea o înţelegere clară a caracterului şi conţinutului metodelor statistice. O analiză logică adecvată a acestor metode a fost făcută abia mai târziu.36 El vorbeşte uneori despre legi statistice într-un mod cam ciudat. El pâre să le privească nu ca pe nişte formule care descriu nişte

35 Buckle, *History of Civilization in England* (New York, 1858),

pp. 14 şi urm.

36 Pentru literatura modernă privind statistica, vezi Keynes, *A Treatise on Probability* (Londra, 1921), şi von Mises, *Wahrscheinlichkcit, Statistik und Wahrheit* (Viena, 1928).

fenomene; ci ca pe nişte forţe care produc aceste fenomene. Desigur, aceasta nu este ştiinţă, ci mitologie. Pentru el, legile statistice sunt, într-un anumit sens, „cauze" care ne impun anumite acţiuni. Sinuciderea, consideră el, pare să fie un act cu desăvârşire liber. Dar dacă studiem statisticile morale, trebuie să judecăm cu totul altfel. Vom afla că sinuciderea este în întregime produsul stării generale a societăţii, iar criminalul individual duce doar la îndeplinire ceea ce este o consecinţă necesară a circumstanţelor precedente. Într-o stare dată a societăţii, un anumit număr de persoane trebuie să-şi pună capăt vieţii (...). Iar forţa legii mai cuprinzătoare este atât de irezistibilă, încât nici dragostea de viaţă, nici teama de lumea cealaltă nu pot fi cu ceva de folos pentru a împiedica actul.37

Abia dacă e necesar să mai spun că acest „trebuie" conţine un întreg viespar plin de aberaţii metafizice. Istoricul, totuşi, nu se ocupă cu această latură a problemei. Dacă el vorbeşte despre un caz individual – despre sinuciderea lui Cato, să zicem – este clar că pentru interpretarea istorică a acestui fapt individual el nu se poate aştepta la niciun ajutor din partea metodelor statistice. Prima lui intenţie nu este aceea de a fixa un eveniment fizic în timp şi spaţiu, ci de a releva „semnificaţia" morţii lui Cato. Semnificaţia morţii lui Cato este exprimată în versul lui Lucan „*Victrix causa diis placuit sed victa Catoni*"? % Sinuciderea lui Cato nu a fost doar un act fizic, ea a fost un act simbolic. Ea a fost expresia unui mare caracter; a fost ultimul protest al spiritului roman republican împotriva noii ordini a lucrurilor. Toate acestea sunt total inaccesibile acelor „cauze cuprinzătoare şi generale" despre care am putea gândi că sunt responsabile pentru marile mişcări colective în istorie. Putem încerca să reducem acţiunile umane la reguli statistice. Dar prin aceste reguli nu vom atinge niciodată scopul care este recunoscut chiar de către istoricii din şcoală naturalistă. Nu vom „vedea" oamenii de altă dată. Ceea ce vom vedea în cazul acesta nu va fi viaţa reală, drama istoriei;

37 Buckle, op. cit., p. 20.

38 „Zeii au ţinut cu învingătorul, dar Cato cu cel învins".

	f

vor fi doar mişcările şi gesturile păpuşilor într-un spectacol de teatru de păpuşi şi sforile prin care aceste marionete sunt puse în mişcare.

Aceeaşi obiecţie se păstrează împotriva tuturor încercărilor de a reduce cunoaşterea istorică la studiul tipurilor psihologice. La prima privire ar părea evident că, dacă putem vorbi de legi generale în istorie, acestea nu pot fi legi ale naturii, ci doar legi ale psihologiei. Regularitatea pe care o căutăm şi pe care dorim s-o descriem în istorie nu aparţine experienţei noastre externe, ci experienţei interne. Este o regularitate a stărilor psihice, a ideilor şi sentimentelor. Dacă am reuşi, să aflăm o lege generală, inviolabilă, care a guvernat aceste idei şi sentimente şi le-a prescris o ordine definită, atunci am putea considera că am găsit cheia pentru lumea istorică.

Printre istoricii moderni, Karl Lamprecht a fost acela care a ajuns la convingerea că descoperise o astfel de lege. În cele douăsprezece volume ale lucrării sale *Istoria Germaniei* el a încercat să demonstreze teza lui generală printr-un exemplu concret. După concepţia lui Lamprecht, există o ordine invariabilă în care se succed stările spiritului uman. Iar această ordine determină o dată pentru totdeauna evoluţia culturii umane. Lamprecht a respins ideile materialismului economic. Grice act economic, ca şi orice act mintal, afirma el, depinde de condiţii psihologice. Dar ceea ce ne trebuie nu este o psihologie individuală, ci o psihologie socială, o psihologie care explică schimbările în conştiinţa socială. Aceste schimbări sunt legate de o schemă fixă şi rigidă. De aceea istoria trebuie să înceteze a fi

studiul indivizilor; ea trebuie să se elibereze de orice fel de idolatrizare a eroului. Problema ei principală trebuie să se refere la factorii socio-psihici, comparaţi şi opuşi celor individual-psihici. Nici diferenţele individuale, nici cele naţionale nu pot influenţa sau modifica cursul regulat al vieţii noastre socio-psihice. Istoria civilizaţiei ne arată, totdeauna şi pretutindeni, aceeaşi succesiunesi acelaşi ritm uniform. Dintr-ua stadiu iniţial, care este descris de către Lamprecht ca animism, trecem la o epocă a simbolismului, tipismului, convenţionalismului, *istoria* 277

Individualismului şi subiectivismului. Această schemă este neschimbătoare şi inexorabilă. Dacă acceptăm acest principiu, istoria nu mai este doar o ştiinţă inductivă. Suntem în situaţia de a face afirmaţii general-deductive. Lamprecht şi-a extras schema din faptele istoriei germane. Dar el nu a intenţionat câtuşi. Se puţin s-o restrângă doar la această arie. El considera că schema lui are aplicabilitate generală, că este un principiu aprioric al întregii vieţi istorice. „Noi obţinem din materialul total", scria el, „nu numai ideea de unitate, dar şi o impresie psihologică generală care declară şi reclamă la modul absolut o astfel de unitate; toate evenimentele psihice simultane, individual-psihice, ca şi socio-psihice au tendinţa de a se apropia de o similaritate comună". 39 Mecanismul psihic universal al desfăşurării diferitelor perioade revine peste tot, în Rusia modernă, ca şi în istoria Greciei sau Romei, în Asia, la fel de bine ca şi în Europa. Dacă studiem toate monumentele Europei nordice, mijlocii şi sudice, împreună cu cele ale Mediteranei orientale şi ale Asiei Mici, se va vedea că toate aceste civilizaţii au avansat de-a lungul unor linii paralele. „Atunci când acest lucru a fost realizat, putem estima importanţa pentru istoria universală a fiecărei comunităţi sau naţiuni în parte. Atunci poate fi scrisă o *Weltgeschichte* ştiinţifică". 40

Schema generală a lui Lamprecht este total diferită de concepţia lui Buckle despre procesul istoric. Cu toate acestea, cele două teorii au un punct de contact. În amândouă ne întâlnim cu acelaşi termen de rău augur, termenul „trebuie". După o perioadă de tipism şi convenţionalism, trebuie să urmeze totdeauna o perioadă de individualism şi subiectivism. Nicio epocă particulară, nicio cultură particulară nu se poate sustrage vreodată acestui curs general al lucrurilor, care pare să fie un fel de fatalism istoric. Dacă această concepţie ar fi adevărată, marea dramă a istoriei ar deveni mai curând

un spectacol plictisitor pe care l-am putea

39 *What is History*? trad. engl. de E.A. Andrews (New York, Macmillan, 1905), p. 163.

40 *Idem*, p. 219.

ESEU DESPRE OM

Împărţi, o dată pentru totdeauna, în acte separate a căror succesiune ar fi invariabilă. Dar realitatea istoriei nu este o succesiune uniformă de secvenţe, ci viaţa interioară a omului. Această viaţă poate fi descrisă şi interpretată după ce a fost trăită; ea nu poate fi anticipată într-o formulă general-abstractă, şi ea nu poate fi redusă la o schemă rigidă în trei sau cinci acte. Dar nu doresc să discut aici contextul tezei lui Lamprecht, ci vreau doar să ridic o problemă formală, metodologică. Cum a obţinut Lamprecht dovezile empirice pe care să-şi întemeieze teoria constructivă? Ca şi toţi istoricii anteriori, el a trebuit să înceapă cu studiul documentelor şi monumentelor. El nu a fost interesat numai de evenimentele politice, de organizaţiile sociale, de fenomenele economice. El a dorit să imorătişeze întreaga sferă a vieţii culturale. Multe din argumentele lui cele mai importante se bazează pe o analiză atentă a vieţii religioase, a lucrărilor muzicale şi literare. El a acordat un interes dintre cele mai mari studiului istoriei artelor frumoase. În a sa istorie a Germaniei, el vorbeşte nu numai despre Kant şi Beethoven, dar şi despre Feuerbach, Klinger, Boecklin. La Institutul de – Istorie din Leipzig, el a adunat o cantitate uimitor de bogată de materiale referitoare la toate aceste chestiuni. Dar este limpede că, pentru a interpreta aceste materiale, el trebuia mai întâi să le traducă într-un limbaj diferit. Pentru a folosi cuvintele lui Taine, el trebuia să găsească în spatele „cochiliei fosile” animalul, în spatele documentelor, omul. „Când observaţi cu ochii voştri omul vizibil, ce căutaţi ia el?”, întreba Taine.

Omul invizibil. Cuvintele care pătrund în ureche, gesturile, mişcările capului, veşmintele, faptele şi modurile de comportare de orice fel sunt pentru voi doar expresii; ceva se exprimă prin ele, un suflet. Există un om lăuntric ascuns sub omul extern, şi cel de al doilea îl exprimă pe primul. (...) Toate aceste aspecte externe nu sunt decât dramurile care se adună într-un centru şi aţi pornit pe aceste drumuri ca să ajungeţi la centru; acolo e omul autentic (...). Această lume subterană e al doilea obiect, obiectul propriu istoricului.41

41 Taine, op. cit., p. 251. (*Ki*)

Prin urmare, tocmai studiul istoricilor „naturalişti”, al lui Taine şi Lamprecht, este cel care confirmă propriul nostru punct de vedere, care ne convinge că lumea istoriei este un univers simbolic, nu un univers fizic.

După publicarea primelor volume ale *Istoriei Germaniei* & lui Lamprecht, criza crescândă a gârţdirii istorice a devenit tot mai manifestă şi a fost simţită în toată intensitatea ei. A apărut o lungă şi aprigă controversă în legătură cu caracterul metodei istorice. Lamprecht declarase că toate punctele de vedere tradiţionale erau desuete. El considera propria metodă drept singura „ştiinţifică” şi singura „modernă”.42 Adversarii lui, pe de altă parte, erau convinşi că ceea ce dăduse el era doar o caricatură a gândirii istorice.43 Ambele părţi s-au exprimat într-un limbaj foarte categoric şi intransigent. Reconcilierea părea imposibilă. Tonul savant al dezbaterii a fost subminat adeseori de prejudecăţi personale sau politice. Dar dacă abordăm problema într-un spirit total nepărtinitor, şi numai dintr-un punct de vedere logic, aflăm, în ciuda tuturor diferenţelor de opinie, o anumită unitate fundamentală. Aşa cum am arătat, nici chiar istoricii naturalişti nu au negat – la drept vorbind nici nu puteau să nege – că faptele istorice nu aparţin aceluiaşi tip ca şi faptele fizice. Ei erau conştienţi că documentele şi monumentele pe care le aveau la dispoziţie nu erau doar lucruri fizice, ci trebuiau să fie descifrate ca simboluri. Pe de altă parte, este clar că fiecare din simboluri – o clădire, o operă de artă, un ritual religios – are latura lui materială. Lumea umană nu este o entitate separată, o realitate independentă. Omul trăieşte într-o ambiantă fizică ce îl influenţează în mod constant şi-şi pune pecetea pe toate formele vieţii sale. Pentru a înţelege creaţiile sale – „universul său simbolic” – trebuie să ţinem totdeauna seama de această influenţă. În capodopera sa, Montesquieu a încercat să descrie „spiritul legilor”. Dar el a

42 Cf. Lamprecht, *Alte und neue Richtungen* in der *Geschichtswissenschaft* (1896).

43 Pentru alte detalii vezi Bernheim, *Lehrbuch der historischen Méthode* (ed. a 5-a, München, Duncker, 1908), pp. 710 şi urm.

constatat că acest spirit este peste tot strâns legat de condiţiile fizice în care el se află. Solul, clima, caracterul antropologic al

diferitelor naţiuni au fost considerate a fi printre condiţiile fundamentale ale legilor şi instituţiilor corespunzătoare. Este evident că aceste condiţii fizice trebuie să fie studiate prin metode fizjpe. Atât spaţiul istoric, cât şi timpul istoric sunt încadrate într-un întreg mai cuprinzător. Timpul istoric nu este decât un mic fragment al unui timp cosmic universal. Dacă dorim să măsurăm acest timp, dacă suntem interesaţi de cronologia evenimentelor, trebuie să dispunem de instrumente fizice. În opera concretă a unui istoric nu aflăm nicio opoziţie între aceste două puncte de vedere. Ele se contopesc perfect într-un întreg. Numai în analizele noastre logice putem separa un fapt de altul. În investigarea unei probleme cronologice complicate, istoricul poate proceda în moduri diferite. El poate întrebuinţa criterii materiale sau formale; el poate încerca metode statistice sau metode ideale de interpretare. Problema foarte complicată a cronologiei dialogurilor lui Platon a putut fi rezolvată, în mare măsură, prin observaţii statistice privind stilul lui Platon. Prin diferite criterii stilistice independente s-a putut stabili că un anumit grup de dialoguri – *Sofistul*, *Omul politic*, *Philebos* şi *Timaios* – aparţine perioadei de bătrâneţe a lui Platon.44 Iar atunci când Adickes a pregătit ediţia manuscriselor lui Kant, nu a putut găsi niciun criteriu mai bun pentru a le aşeza într-o ordine cronologică clară decât o analiză chimică a cernelii cu care fuseseră scrise diferitele însemnări. Dacă, în loc să folosim aceste criterii fizice, plecăm de la o analiză a ideilor lui Platon sau ale lui Kant în conexiunea lor logică, atunci avem nevoie de concepte care aparţin, evident, unui alt domeniu. Dacă, de exemplu, găsesc un desen sau o gravură o pot recunoaşte imediat ca o lucrare a lui Rembrandt; pot să spun chiar cărei perioade a vieţii lui Rembrandt îi aparţine. Criteriile stilistice cu ajutorul cărora

44 Pentru alte detalii vezi W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Stylc and of Chronology of His Writings* (*Loaâra* şi New York, 1907).

rezolv această problemă sunt de un cu totul alt ordin decât criteriile materiale.45 Acest dualism al metodelor nu stânjeneşte activitatea istoricului şi nici nu distruge unitatea gândirii istorice. Ambele metode cooperează pentru un scop comun fără să se deranjeze sau să se blocheze reciproc.

Cu greu se poate afla un răspuns riguros la întrebarea care

dintre aceste metode are prioritate logică asupra celeilalte şi care este metoda cu adevărat „ştiinţifică”. Dacă acceptăm precizarea lui Kant conform căreia, în sensul propriu al cuvântului, putem aplica termenul „ştiinţă” numai unui corp de cunoştinţe a căror certitudine este apodictică, 46 atunci este limpede că nu putem vorbi despre o ştiinţă a istoriei. Dar numele pe care îl dăm istoriei nu are importanţă, cu condiţia să avem o înţelegere clară a caracterului ei general. Fără să fie o ştiinţă exactă, istoria îşi va păstra locul şi natura proprie în organismul cunoaşterii umane. Ceea ce căutăm în istorie nu este cunoaşterea unui lucru exterior, ci o cunoaştere a noastră înşine. Un mare istoric precum Jakob Burckhardt, în lucrarea sa despre Constantin cel Mare sau în aceea despre Renaştere, nu a presupus a fi dat o descriere ştiinţifică a acestor epoci. Şi nici nu a ezitat să emită paradoxul că istoria este cea mai neştiinţifică dintre toate ştiinţele.47 „Ceea ce creez istoriceşte”, arăta Burckhardt într-o scrisoare, „nu este rezultatul criticii sau al speculaţiei, ci al imaginaţiei care caută să umple lacunele observaţiilor. Pentru mine istoria este încă, în mare măsură, poezie; ea este o înlănţuire a celor mai frumoase şi mai pitoreşti compoziţii”.48 Aceeaşi opinie a fost susţinută şi de către Mommsen. Mommsen a fost nu numai un geniu ştiinţific; el a fost, în acelaşi timp, unul din cei mai mari organizatori ai

45 Am discutat caracterul logic al acestor „concepte stilistice” în *Zur Logik der Kulturwisseschaften* (Göteborg, 1942), pp. 63 şi urm.

46 Kant, *Mctaphysische Anfangsgriinde der Naturwissenschaft*, Vorrede, „Werke” (ed. Cassirer), IV, p. 370.

47 Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 81. Trad. engl., *Force and Frecdom*, p. 167.

48 *Baseler Jahrbucher* (1910), pp. 109 şi urm; citat după Karl Joel, *Jakob Burckhardt a/s Geschichtsphilosoph* (Basel, 1918).

muncii ştiinţifice. El a creat *Corpus inscrfpţionwn*; el a organizat studiul numismaticii şi a publicat Lucrarea *Istoria monedei*. Aceasta cu greu poate fi considerată, ca fiind opera unui artist. Dar atunci când Mommsen a fost instalat în funcţia de rector al Universităţii din Berlin şi a ţinut discursul inaugural, el şi-a definit idealul metodei istorice spunând că istoricul aparţine mai curând tagmei artiştilor decât aceleia a oamenilor de ştiinţă. Deşi a fost el însuşi unul din cei mai eminenţi profesori de istorie, nu a şovăit să afirme că istoria nu este un

lucru care poate fi dobândit imediat prin predare sau învăţare.

Pedala care dirijează o mie de fire şi pătrunderea în individualitatea oamenilor şi a naţiunilor sunt înzestrări de geniu care sfidează orice predare şi învăţare. Dacă un profesor de istorie crede că este în stare să formeze istorici în acelaşi sens în care pot fi formaţi învăţaţi umanişti şi matematicieni, el nutreşte o iluzie primejdioasă şi păgubitoare. Istoricul nu este făcut, el este născut; el nu poate fi format, el trebuie să se autoformeze.49

Dar chiar dacă nu putem nega faptul că fiecare mare operă istorică implică şi conţine un element artistic, ea nu devine prin aceasta o operă de ficţiune. În căutarea adevărului, istoricul este supus aceloraşi constrângeri ca şi omul de ştiinţă. El trebuie să utilizeze toate metodele investigaţiei empirice. El trebuie să adune toate dovezile existente, să compare şi să supună criticii toate izvoarele la care apelează. Lui nu-i este permis să uite sau să neglijeze niciun fapt important. Cu toate acestea, actul ultim şi decisiv este totdeauna un act al imaginaţiei productive. Într-o convorbire cu Eckermann, Goethe deplângea faptul că sunt puţini oameni care au „imaginaţie pentru adevărul realităţii” („*cine Phantasie für die Wahrheit des Realen*”). „De obicei oamenilor le place să rătăcească prin tot felul de meleaguri şi împrejurări ciudate”, spunea el, „despre care nu au nici cele mai elementare noţiuni şi pe care fantezia lor le îmbracă în

49 Th. Mommsen, „Rektorastrede” (1874), în *Reden und Aufsätze* (Berlin, 1912).

forme destul de stranii. Pe de altă parte, sunt iarăşi alţii care nu se dezlipesc de realitate şi, deoarece sunt lipsiţi de simţ poetic, îmi cer lucruri prea mărunte”. 50 Marii istorici evită ambele extreme. Ei sunt empirişti; ei sunt observatori şi investigatori atenţi ai faptelor speciale; dar ei nu duc lipsă de „spirit poetic”. Adevărata sinteză sau adevăratul rezumat istoric depind de simţul ascuţit pentru realitatea empirică a lucrurilor combinat cu darul liber al imaginaţiei.

Echilibrul acestor forţe opuse nu poate fi descris printr-o formulă generală. Proporţiile par să varieze de la o epocă la alta şi de la un autor la altul. În istoria antică găsim o concepţie diferită de cea a istoriei moderne privind sarcina istoricului. Discursurile pe care Tucidide le-a înserat în opera sa istorică nu au nicio bază empirică. Ele nu au fost rostite aşa cum le înfăţişează Tucidide. Şi totuşi ele nu sunt

nici ficţiune pură, nicio simplă podoabă retorică. Ele sunt istorie nu pentru că reproduc evenimente reale, ci pentru că, în opera lui Tucidide, ele îndeplinesc o funcţie istorică importantă. Ele constituie, într-o formă foarte pregnantă şi concentrată, o caracterizare a oamenilor şi evenimentelor. Marele discurs funerar al lui Pericle este, poate, descrierea cea mai bună şi mai impresionantă a vieţii şi culturii ateniene din secolul al V-lea. Stilul tuturor acestor discursuri poartă pecetea personală şi autentică a lui Tucidide. „Ele sunt toate, în mod vizibil, în stilul lui Tucidide”, s-a spus, „exact la fel cum diferitele personaje dintr-o piesă a lui Euripide folosesc toate aceeaşi manieră de a se exprima”.51 Cu toate acestea, ele nu exprimă doar particularităţi personale; ele sunt reprezentative pentru epocă luată ca întreg. În acest sens, ele sunt obiective, nu subiective; ele posedă un adevăr ideal, dacă nu un adevăr empiric. În timpurile moderne am devenit mult mai sensibili la cerinţele adevărului empiric, dar ne

50 Johann Peter Eckermann, *Convorbiri cu Goethe în ultimii ani ai vieţii sale*, în româneşte de Lazăr Iliescu, prezentare de Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1965, p. 169. (*N.t.*)

51 Vezi J.R. Bury, *The Ancient Greek Historians*, Harvard Lectures (New York, Macmillan, 1909), Lecture IV.

aflăm adeseori, poate, în pericolul de a pierde din vedere adevărul ideal al lucrurilor şi personalităţilor. Echilibrul corect între aceste două momente depinde de abilitatea personală a istoricului; el nu poate fi redus la o regulă generală. În conştiinţa istorică modernă proporţiile s-au schimbat, dar elementele au rămas aceleaşi. Privitor la distribuţia şi ponderea celor două forte, fiecare istoric are ecuaţia lui personală.

Şi totuşi, caracterul ideal al istoriei nu este acelaşi cu caracterul ideal al artei. Arta ne oferă o descriere ideală a vieţii omeneşti printr-un fel de proces alchimist; ea transpune viaţa noastră empirică în dinamica formelor pure.52 Istoria nu procedează în felul acesta. Ea nu merge dincolo de realitatea empirică a lucrurilor şi evenimentelor, dar conferă acestei realităţi o formă nouă, acordându-udealitatea amintirii. În lumina istoriei, viaţa rămâne o mare dramă realistă cu toate tensiunile şi conflictele sale, cu măreţia şi mizeria sa, cu speranţele şi iluziile, cu desfăşurarea energiilor şi pasiunilor sale. Totuşi, această dramă nu este doar simţită; ea este intuită. Văzând

acest spectacol în oglinda istoriei, cât timp trăim încă în lumea noastră empirică a sentimentelor şi pasiunilor, devenim conştienţi de un sens interior al clarităţii şi calmului – al lucidităţii şi seninătăţii contemplaţiei pure. „Spiritul”, scria Jakob Burckhardt în *Consideraţii asupra istoriei universale*, „trebuie să transforme în posesiune amintirea trecerii „sale prin vârstele lumii. Ceea ce a fost cândva bucurie şi tristeţe trebuie să devină acum cunoaştere. (...) Studiul nostru nu este, totuşi, un drept şi o îndatorire; el este, de asemenea, o trebuinţă supremă. El este libertatea noastră în însuşi interiorul conştiinţei servituţii universale şi a torentului necesităţilor”. 53 Scrisă şi citită aşa cum se cuvine, istoria ne înalţă în această atmosferă de libertate în mijlocul tuturor necesităţilor vieţii noastre fizice, politice, sociale şi economice.

5 Vezi *supra*, pp. 208 şi urm.

53 Burckhardt, op. cit., pp. 8 şi urm. Trad. engl., ppi 86 şi urm.

Nu a fost intenţia mea să mă ocup, în acest capitol, de problema unei filosofii a istoriei. O filosofie a istoriei, în sensul tradiţional al termenului, este o teorie speculativă şi constructivă a însuşi procesului istoric. O analiză a culturii umane nu are nevoie să intre în această chestiune speculativă. Ea îşi propurfe o sarcină mai simplă şi mai modestă. Ea îşi propune să determine locul cunoaşterii istorice în organismul civilizaţiei umane. Nu ne putem îndoi că fără istorie am pierde o verigă esenţială în evoluţia acestui organism. f Arta şi istoria sunt instrumentele cele mai puternice pentru cercetarea naturii umane/ Ce am şti despre om fără aceste două surse de informaţie? Am fi dependenţi de datele vieţii noastre personale, care ne pot oferi o viziune subiectivă şi care, în cazul cel mai bun, nu sunt decât fragmente împrăştiate ale oglinzii sparte a umanităţii. Desigur, dacă am dori să completăm imaginea sugerată de aceste date introspective, am putea apela la metode mai obiective. Am putea face experimente psihologice sau am putea aduna date statistice. Dar, în ciuda acestor procedee, imaginea noastră despre om ar rămâne fără viaţă şi palidă. Am putea afla doar omul „mediu” – omul relaţiilor noastre cotidiene, practice şi sociale. În marile opere ale istoriei şi artei începem să vedem, dincolo de masca omului convenţional, trăsăturile omului real, individual. Pentru a-l afla, trebuie să ne adresăm marilor istorici sau marilor poeţi – autorilor tragici precum Euripide sau Shakespeare,

autorilor comici precum Cervantes, Molière sau Laurence Steme, sau romancierilor moderni ca Dickens ori Thackeray, Balzac ori Flaubert, Gogol sau Dostoievski. Poezia nu este o simplă imitare a naturii; istoria nu este o simplă relatare a faptelor şi evenimentelor moarte. Istoria, ca şi poezia, este un organon al propriei noastre autocunoaşteri, un instrument indispensabil pentru edificarea universului nostru uman.

XI *Ştiinţa1*

Ştiinţa este ultimul pas în dezvoltarea intelectuală a omului şi ea poate fi privită ca realizarea cea mai înaltă şi cea mai caracteristică a culturii umane. Ea este un produs foarte târziu şi exact, care nu s-a putut dezvolta decât în condiţii speciale. Chiar noţiunea de ştiinţă, în sensul ei specific, nu a existat înaintea perioadei marilor gânditori greci – înaintea pitagoreicilor şi atomiştilor, a lui Platon şi Aristotel. Iar această primă noţiune părea să fie uitată şi eclipsată în secolele ce au urmat. Ea a trebuit să fie redescoperită şi restabilită în epoca Renaşterii. După această redescoperire, triumful ştiinţei părea să fie complet şi incontestabil. Nu există o altă putere în lumea noastră modernă care să poată fi comparată cu aceea a gândirii ştiinţifice. Ea este considerată a fi apogeul şi desăvârşirea tuturor activităţilor omeneşti, ultimul capitol în istoria omenirii şi subiectul cel mai important al unei filosofii a omului.

Putem pune în discuţie rezultatele ştiinţei sau primele ei principii, dar funcţia ei generală pare a fi indiscutabilă.

1 Acest capitol nu are pretenţia, desigur, să dea o schiţă a unei *filosofii* a ştiinţei sau a unei fenomenologii a cunoaşterii. Am discutat ultima problemă în volumul al treilea din *Philosophie der symbolischen Formen* (1929); prima problemă am discutat-o în lucrarea *Substance and Function* şi în *Einstein's Theory of Relativity* (1910); trad. engl. de W.C. şi M.C. Swabey, Chicago şi Londra, (1923) şi în *Determinismus und Indeterminismus in der moderne Physik* (Göteborgs Hogskolas Arsskrift, 1936: 1). Aici am încercat doar să indic pe scurt funcţia generală a ştiinţei şi să determin locul ei în sistemul formelor simbolice.

ŞTIINŢA

Ştiinţa este aceea care ne dă certitudinea unei lumi statornice. Ştiinţei îi putem aplica cuvintele rostite de Arhimede: *hoq* (tot 710Â5 Oico %ai xbaiov xivnaco („Daţi-mi un punct de sprijin şi pun universul în mişcare”). Într-un univers în schimbare, gândirea ştiinţifică fixează

punctele de repaus, polii stabili. În limba greacă, chiar termenul *episteme* este, din punct de vedere etimologic, derivat dintr-o rădăcină care înseamnă soliditate şi stabilitate. Dezvoltarea ştiinţei duce la un echilibru stabil, la o stabilizare şi consolidare a universului percepţiilor şi ideilor noastre.

Pe de altă parte, ştiinţa nu este singura care are a realiza această sarcină. În epistemologia modernă, atât în şcolile empiriste cât şi în cele raţionaliste, ne întâlnim adeseori cu concepţia că datele iniţiale ale experienţei umane se află într-o stare cu totul haotică. Chiar Kant pare, în primele capitole ale *Criticii raţiunii pure*, să plece de la această presupunere. Experienţa este, spune el, fără îndoială, primul produs al intelectului nostru. Dar el nu este un fapt simplu; el este compus din doi factori opuşi, din materie şi formă. Factorul material este dat în percepţiile noastre sensibile; factorul formal este reprezentat de conceptele noastre ştiinţifice. Aceste concepte, conceptele intuiţiei pure, conferă fenomenelor unitatea lor sintetică. Ceea ce numim unitatea unui obiect nu poate fi nimic altceva decât unitatea formală a conştiinţei noastre în sinteza diversităţii în reprezentările noastre. Atunci şi numai atunci spunem că cunoaştem un obiect, dacă am realizat unitatea sintetică în diversitatea intuiţiei. * Pentru Kant, prin urmare, întreaga problemă a obiectivităţii cunoaşterii umane este legată de faptul ştiinţei. A să estetică Transcendentală se ocupă de problema matematicii pure; Analitica Transcendentală încearcă să explice realitatea unei ştiinţe matematice a naturii.

— Cf. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducători Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii, Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 41 şi urm. (*N.t.*)

ESEU DESPRE OM

Dar o filosofie a culturii umane trebuie să depisteze problema într-o sursă mai îndepărtată. Omul a trăit într-o lume obiectivă cu mult timp înainte de a trăi într-o lume ştiinţifică. Încă înainte de a fi aflat apropierea de ştiinţă, experienţa lui nu era doar o masă amorfa de manifestări senzoriale. Ea era o experienţă organizată şi articulată. Ea avea o structură clară. Dar conceptele care conferă acestei lumi unitatea ei sintetică nu sunt de acelaşi tip şi nici nu se situează la acelaşi nivel cu conceptele noastre ştiinţifice. Ele sunt concepte mitice sau lingvistice. Dacă analizăm aceste concepte aflăm că ele nu sunt

nicidecum simple sau „primitive”. Primele clasificări ale fenomenelor pe care le găsim în limbaj sau mit sunt, într-un anumit sens, mult mai complicate şi sofisticate decât clasificările noastre ştiinţifice. Ştiinţa începe cu căutarea simplităţii. *Simplex sigillum veri* pare să fie una din devizele ei fundamentale. Această simplitate logică este, totuşi, un *terminus ad quem*, nu un *terminus a quo*. Ea este un scop, nu un început. Cultura umană începe cu o stare a spiritului mult mai complexă şi mai complicată. Aproape toate ştiinţele noastre ale naturii au trebuit să treacă printr-un stadiu mitic. În istoria gândirii ştiinţifice, alchimia precede chimia, astrologia precede astronomia. Ştiinţa nu ar fi putut avansa dincolo de aceşti primi paşi doar prin introducerea unei unităţi de măsură noi, a unui nou criteriu al adevărului. Adevărul, susţine ea, nu poate fi atins atâta timp cât omul se închide în cercul strâmt al experienţei sale imediate, al faptelor observabile. În loc de descrierea faptelor separate şi izolate, ştiinţa se străduieşte să ne ofere o perspectivă cuprinzătoare. Dar această perspectivă nu poate fi atinsă printr-o simplă extindere, printr-o lărgire şi îmbogăţire a experienţei noastre obişnuite. Ea cere un principiu nou al ordinii, o formă nouă a interpretării intelectuale. Limbajul este prima încercare a omului de a articula lumea percepţiilor sale senzoriale. Această tendinţă este una din trăsăturile fundamentale ale vorbirii omeneşti. Unii lingvişti au considerat chiar necesar să presupună existenta la om a unui instinct clasificator special, pentru a putea

explica faptul şi structura vorbirii umane. „Omul”, afirmă Otto Jespersen, este un animal clasificator: într-un anumit sens se poate spune că întregul proces al vorbirii nu este nimic altceva decât distribuirea fenomenelor, din care nici două nu sunt la fel în vreo privinţă, în clase diferite, pe baza asemănărilor şi deosebirilor. În procesul de acordare a numelor, noi dăm dovadă de aceeaşi tendinţă folositoare şi imposibil de eradicat de a vedea similitudinea şi de a exprima asemănarea fenomenelor prin asemănarea numelor.

Dar ceea ce caută ştiinţa în fenomene este mult mai mult decât asemănarea; este ordinea. Primele clasificări pe care le găsim în vorbirea omenească nu au niciun scop strict teoretic. Numele obiectelor îşi îndeplinesc misiunea dacă ne permit să ne comunicăm gândurile şi să ne coordonăm activităţile practice. Ele au o funcţie teleologică, care se dezvoltă încet într-o funcţie mai obiectivă,

„reprezentativă”.3 Orice asemănare vizibilă între fenomene diferite este suficientă pentru a le desemna printr-un nume comun. În unele limbi un fluture este descris ca o pasăre, sau o balenă este descrisă ca un peşte. Atunci când ştiinţa a început să facă primele clasificări, ea a trebuit să corecteze şi să învingă aceste similitudini superficiale. Termenii ştiinţifici nu sunt construiţi la întâmplare; ei urmează un principiu de clasificare precis. Crearea unei terminologii sistematice coerente nu este nicidecum o simplă caracteristică accesorie a ştiinţei; ea este unul din elementele sale inerente şi indispensabile. Atunci când Linne a elaborat lucrarea' sa *Philosophia botanica*, el a trebuit să înfrunte obiecţia că ceea ce se afla aici era doar un sistem artificial, nu unul natural. Dar toate sistemele de clasificare sunt artificiale. Numai natura ca atare conţine fenomene individuale şi diversificate. Dacă subsumăm aceste fenomene unor categorii şi legi generale nu descriem fapte din natură. Orice sistem este o operă de artă – 2 Jespersen, *Language*, pp. 388 şi urm.

3 Privitor la această problemă, vezi *Philosophie der symbolischen Formen*. I, pp. 255 şi urm.

un rezultat al activităţii creatoare conştiente. Chiar şi sistemele biologice numite mai târziu „naturale”, care erau opuse sistemului lui Linne, au trebuit să folosească noi elemente conceptuale. Ele se bazau pe o teorie generală a evoluţiei. Dar evoluţia însăşi nu este un simplu fapt al istoriei naturale; ea este o ipoteză ştiinţifică, un precept regulator al observării şi clasificării de către noi a fenomenelor naturale. Teoria lui Darwin a deschis un orizont nou, mai larg, a oferit o privire de ansamblu mai completă şi mai coerentă asupra fenomenelor vieţii organice. Aceasta nu a însemnat nicidecum o respingere a sistemului lui Linne, care a fost privit totdeauna de către autorul ei ca un pas. preliminar. El era cu totul conştient de faptul că, într-un anumit sens, crease doar o nouă terminologie botanică, dar era convins că această terminologie avea atât o valoare verbală, cât şi una reală. „*Nomina sinescis*”, afirma el, „*perit et cognitio rerum*” *

În această privinţă, se pare că nu există nicio discontinuitate între limbaj şi ştiinţă. Denumirile lingvistice şi primele noastre denumiri ştiinţifice pot fi considerate ca rezultatul şi opera aceluiaşi instinct clasificator. Ceea ce în limbaj este înfăptuit în mod inconştient este urmărit în mod conştient şi realizat metodic în procesul ştiinţific.

În primele stadii, ştiinţa a trebuit încă să accepte denumirile lucrurilor în sensul în care ele erau folosite în limbajul curent. Ea le putea întrebuinţa pentru descrierea elementelor fundamentale sau a calităţilor lucrurilor. În primul sistem grecesc de filosofie naturală, cel al lui Aristotel, aflăm că aceste denumiri comune au încă o mare influenţă asupra gândirii ştiinţifice.4 Dar în gândirea greacă, această putere nu mai este singura sau cea prevalentă. Pe vremea lui Pitagora şi a primilor pitagoricieni, filosofia greacă descoperise un nou limbaj, limbajul numerelor. Descoperirea a marcat ceasul de 1 naştere a concepţiei noastre moderne despre ştiinţă/

* „Dacă nu cunoşti denumirile, dispare şi cunoaşterea lucrurilor”, în lb. latină, în original. (*N.t.*)

4 Cf. Cassirer, „The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought”, *Joumal of Phihsophy*, XXXIX, No. 12 (iunie, 1942), pp. 309 – 327.

ŞTIINŢA

Constatarea unei regularităţi, a unei anumite uniformităţi în evenimentele naturale – în mişcările planetelor, în răsăritul soarelui sau al lunii, în schimbarea anotimpurilor – este una din primele mari experienţe ale omenirii. Această experienţă îşi aflase prima recunoaştere deplină şi expresia caracteristică chiar şi în gândirea mitică. Aici ne întâlnim cu primele urme ale ideii unei ordini generale a naturii.5 Şi cu mult timp înainte de vremea lui Pitagora, această ordine fusese descrisă nu numai în termeni mitici, ci şi în simboluri matematice. Limbajul mitic şi cel matematic se întrepătrund într-un mod foarte curios în primele sisteme ale astrologiei babiloniene pe care le putem urmări până într-o perioadă atât de timpurie cum sunt anii 3800 î.Hr. Distingerea între diferitele grupuri de stele şi împărţirea în douăsprezece a zodiacului au fost introduse de către astronomii babilonieni. Toate aceste rezultate nu ar fi fost atinse fără o bază teoretică nouă. Dar a fost necesară o generalizare mult mai îndrăzneaţă pentru a crea prima filosofie a numărului. Gânditorii pitagoricieni au fost primii care au conceput numărul ca pe un element cu adevărat universal, atotcuprinzător. Folosirea lui nu mai este restrânsă în limitele unui domeniu special de investigaţie. Ea se extinde asupra întregului tărâm al existentei. Atunci când Pitagora a făcut prima lui mare descoperire, când a constatat dependenţa

înălţimii sunetului de lungimea corzilor vibratoare, nu faptul în sine, ci interpretarea faptului a devenit decisivă pentru orientarea viitoare a gândirii filosofice şi matematice. Pitagora nu se putea gândi la această descoperire ca la un fenomen izolat. Unul din misterele cele mai profunde, misterul frumuseţii, părea a fi dezvăluit aici. Pentru spiritul grec, frumosul avea totdeauna un înţeles cu totul obiectiv. Frumosul este adevăr; el este un aspect fundamental al realităţii. Dacă frumosul pe care-l simţim în armonia sunetelor este reductibil la un simplu raport numeric, numărul este cel care ne revelează structura fundamentală a ordinii cosmice. „Numărul", afirmă unul din textele pitagoreice.

Vezi, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, pp. 141 şi urm.

ESEU DESPRE OM

„Este călăuza şi stăpânul gândirii omeneşti. Fără puterea lui toate af rămâne obscure şi confuze".6 Nu am trăi într-o lume a adevărului, ci într-o lume a înşelăciunii şi iluziei. În număr, şi numai în număr, aflăm un univers *inteligibil*.

Că acest univers este un nou univers de discurs – că lumea numărului este o lume simbolică – era o concepţie cu totul străină minţii gânditorilor pitagoricieni. Aici, ca şi în toate celelalte cazuri, nu putea exista nicio distincţie netă între simbol şi obiect. Simbolul nu numai că explica obiectul; el lua în mod categoric locul obiectului. Lucrurile nu numai că erau legate de numere sau exprimabile prin acestea; ele *erau* numere. Noi nu mai păstrăm această teză pitagoreică despre realitatea substanţială a numărului; noi nu-l mai privim ca pe esenţa realităţii. Dar ceea ce trebuie să recunoaştem este că numărul constituie una din funcţiile fundamentale ale cunoaşterii umane, un pas necesar în marele proces de obiectivare. Acest proces începe în limbaj, dar în ştiinţă el capătă o formă cu totul nouă. Pentru că simbolismul numărului este de un tip logic total diferit de simbolismul limbii. În limbaj aflăm primele eforturi de clasificare, dar acestea sunt încă necoordonate. Ele nu pot conduce la o adevărată sistematizare. Pentru că simbolurile limbajului însele nu au nicio ordine sistematică definită. Fiecare termen lingvistic individual are o „arie de semnificaţie" specială. El este, aşa cum afirmă Gardiner, „un fascicul de lumină, iluminând mai întâi această porţiune, apoi acea porţiune a domeniului în care se află lucrul, sau, mai curând, înlănţuirea complexă de lucruri semnificată de către un enunţ".7 Dar toate aceste fascicule

diferite de lumină nu au un focar comun. Ele sunt dispersate şi izolate. În „sinteza diversităţii" fiecare nou cuvânt face un nou început.

Această stare de lucruri se schimbă cu totul imediat ce intrăm în domeniul numărului. Nu putem vorbi despre numere individuale sau izolate. Esenţa numărului este

6 Vezi Philolaos, fragmentele 4, 11, în Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 408, 411.

7 Gardiner, *The Theory of Speech and Language*, p. 51.

ŞTIINŢA

totdeauna relativă, nu absolută. Un număr individual este doar un loc individual într-o ordine sistematică generală. El nu are nicio existenţă proprie, nicio realitate autonomă. Semnificaţia lui este definită de poziţia pe care o ocupă în întregul sistem numeric. Seria numerelor naturale este o serie infinită. Dar această infinitate nu pune nicio limită cunoaşterii noastre teoretice. Ea nu înseamnă nicio indeterminare, un *apeiron* în sensul platonician; ea înseamnă tocmai contrariul. În succesiunea numerelor nu întâlnim o limitare exterioară, un „termen ultim". Dar ceea ce aflăm aici este limitarea în virtutea unui principiu logic intrinsec. Toţi termenii sunt uniţi printr-o legătură comună. Ei îşi au originea în una şi aceeaşi relaţie generatoare, relaţie care pune în legătură un număr n cu succesorul lui imediat $(n + 1)$. Din această relaţie simplă putem deduce toate proprietăţile numerelor întregi. Această notă distinctivă şi cel mai mare privilegiu logic al acestui sistem constituie transparenţa lui totală. În teoriile noastre moderne – în teoriile lui Frege şi Russell, ale lui Peano şi Dedekind numărul şi-a pierdut toate secretele lui ontologice. Noi îl considerăm ca pe un simbolism nou şi puternic care, pentru toate scopurile ştiinţifice, este infinit superior simbolismului limbii. Pentru că, ceea ce aflăm aici nu mai sunt cuvinte detaşate, ci termeni care se comportă conform unuia şi aceluiaşi plan fundamental şi, care, prin urmare, ne relevă o lege structurală clară şi definită.

Cu toate acestea, descoperirea pitagoreicilor a însemnat doar un prim pas în evoluţia ştiinţelor naturale. Întreaga teorie pitagoreică a numărului a fost pusă brusc sub semnul întrebării de către un fapt nou. Atunci când pitagoricienii au descoperit că într-un triunghi dreptunghic linia care se opune unghiului drept nu are nicio măsură comună cu celelalte două laturi, ei au trebuit să se confrunte cu o problemă cu totul nouă. În întreaga istorie a gândirii greceşti, mai cu

seamă în dialogurile lui Platon, percepem repercusiunea profundă a acestei dileme. Ea desemnează o adevărată criză în matematica greacă. Niciun gânditor antic nu a putut rezolva problema în ţnaniera noastră modernă, prin intro

ducerea aşa-numitelor „numere iraţionale". Din punctul de vedere al logicii şi matematicii greceşti, numerele iraţionale constituiau o contradicţie în termeni. Ele constituiau un appiiTOV, un lucru despre care nu se putea gândi şi nu se putea vorbi.8 întrucât numărul fusese definit ea un întreg sau ca un raport între întregi, o lungime incomensurabilă era o lungime care nu admitea nicio expresie numerică; ea sfida şi desconsidera toate puterile logice ale numărului. Ceea ce au căutat şi au aflat pitagoricienii în număr era armonia perfectă a tuturor tipurilor existenţiale şi a tuturor formelor de cunoaştere, de percepţie, intuiţie şi gândire. De aici înainte, aritmetica, geometria, fizica, muzica, astronomia păreau să formeze un întreg unic şi coerent. Toate lucrurile din cer şi de pe pământ deveneau „o armonie şi un număr".9 Descoperirea lungimilor incomensurabile a constituit, totuşi, prăbuşirea acestei teze. De aici înainte, nu mai exista, nicio armonie reală între aritmetică şi geometrie, între domeniul numerelor discrete şi domeniul mărimilor continue.

Reinstaurarea acestei armonii a cerut eforturile multor secole de gândire matematică şi filosofică. O teorie logică a continuumului matematic este una din realizările cele mai recente ale gândirii matematice.10 Iar fără o astfel de teorie, orice creare de numere noi – fracţii, numere iraţionale ş.a.m.d. – părea mereu să fie o încercare problematică şi precară. Dacă mintea omenească ar putea crea în mod arbitrar, prin propriile-i puteri, o nouă sferă a lucrurilor, ar trebui să schimbăm toate conceptele noastre despre adevărul obiectiv. Dar şi în acest caz, dilema îşi pierde forţa imediat ce luăm în consideraţie caracterul simbolic al numărului. În acest caz devine evident că prin introducerea unor noi clase de numere nu creăm noi obiecte, ci simboluri noi. Numerele naturale se situează, în această privinţă, la acelaşi nivel cu numerele fracţionare şi iraţionale. Nici ele nu sunt descrieri

8 Cf. Heinrich Scholz şi H. Hasse, *Die Grundlagen Krisc der gricchischen* A/a? Ăe/nafo Sr (Charlottenburg, 1928)., 9 Cf. Aristotel, *Metafizica*, I, 5, 985 b.

10 Vezi Hormann Weyl, *Das*. *Kontinuum*. *Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis* (Leipzig, 1918).

sau imagini ale lucrurilor concrete, ale obiectelor fizice. Mai curând ele exprimă simple relaţii. Extinderea domeniului natural al numerelor, expansiunea într-o arie mai largă înseamnă doar introducerea unor simboluri noi care sunt capabile să descrie relaţii de un ordin superior. Noile numere nu sunt simboluri ale relaţiilor simple, ci ale „relaţiilor relaţiilor", ale „relaţiilor relaţiilor relaţiilor's.a.m.d. Toate

5 „*1* J 5 5

acestea nu se află în contradicţie cu caracterul numerelor întregi –, ci elucidează şi confirmă acest caracter. Pentru a acoperi prăpastia dintre numerele întregi, care sunt mărimi discrete, şi lumea evenimentelor fizice cuprinse în conti-nuumul spaţiului şi timpului, gândirea matematică a fost constrânsă să găsească un nou instrument. Dacă numărul ar fi un „lucru", o *substantia quae in se est epter se concipitur** problema ar fi fost insolubilă. Dar întrucât el a fost un limbaj simbolic, a fost doar necesar să fie dezvoltate, în mod consecvent, vocabularul, morfologia şi sintaxa acestui limbaj. Ceea ce se cerea aici nu era o schimbare a naturii şi esenţei numărului, ci doar o schimbare a semnificaţiei. O filosofie a matematicii trebuia să demonstreze că o astfel de schimbare nu duce la o ambiguitate sau la o contradicţie – că mărimile care nu pot fi exprimate exact prin numere întregi sau raporturile dintre numerele întregi deveneau cu totul inteligibile şi exprimabile prin introducerea unor simboluri noi.

Faptul că toate problemele geometrice permit o astfel de transformare a fost una din primele mari descoperiri ale filosofiei moderne. Geometria analitică a lui Descartes a oferit prima probă convingătoare despre această relaţie dintre extensiune şi număr. De aici înainte, limbajul geometriei a încetat să fie un idiom special. El a devenit o parte a unui limbaj mult mai cuprinzător, al unei *mathesis univer-salis*. Dar pentru Descartes nu era încă posibilă stăpânirea lumii fizice, a lumii materiei şi mişcării, în acelaşi mod. Încercările sale de a dezvolta o fizică matematică au eşuat. Materia lumii noastre fizice este compusă din date sen

„O realitate care este în sine şi se cuprinde pe sine", în lb. latină, în original. (*N.t.*)

zoriale, iar faptele dure şi refractare reprezentate de aceste date senzoriale păreau să reziste tuturor eforturilor logicii lui Descartes şi gândirii raţionale. Fizica lui a rămas o reţea de supoziţii arbitrare. Dar dacă Descartes, ca fizician, s-a putut înşela în privinţa mijloacelor sale, el nu s-a înşelat în ceea ce priveşte scopul său filosofic fundamental. De aici înainte, acest scop a fost înţeles cu claritate şi a fost stabilit cu fermitate. În toate ramurile sale particulare, fizică a tins către unul şi acelaşi punct; ea a încercat să aducă întregul univers al fenomenelor naturale sub controlul numărului.

În acest ideal metodologic general, nu găsim niciun antagonism între fizica clasică şi cea modernă. Mecanica cuantică este, într-un anumit sens, adevărata renaştere, reînnoirea şi confirmarea idealului pitagoreic clasic. Dar şi aici a fost necesară introducerea unui limbaj simbolic mult mai abstract. Când Democrit descria structura atomilor săi el recurgea la analogii luate din lumea experienţei noastre senzoriale. El a dat o descriere, o imagine a atomului care se aseamănă cu obiectele comune ale macrocosraosului nostru. Atomii se distingeau unii de alţii prin forma, dimensiunea şi ordonarea părţilor lor. Relaţia lor era explicată prin legături materiale; atomii individuali erau prevăzuţi cu cârlige şi cu ochi, cu bile şi găuri pentru a-i face ataşabili. Toate aceste reprezentări, toată această ilustrare figurativă au dispărut din teoriile noastre moderne despre atom. În modelul atomului al lui Bohr nu există nimic din acest limbaj pitoresc. Ştiinţa nu mai vorbeşte limbajul experienţei senzoriale comune; ea vorbeşte limbajul pitagoreic. Simbolismul pur al numărului înlocuieşte şi şterge simbolismul vorbirii obişnuite. Nu numai macrocosmosul, dar nici microcosmosul – universul fenomenelor interatomice – nu ar putea fi descris acum în acest limbaj; iar acest fapt s-a dovedit a fi deschiderea pentru o interpretare sistematică total nouă. „După descoperirea analizei spectrale”, scria Arnold Sommerfeld în prefaţa cârtii sale *Atomic Structure and Spectral Lines*, 1

11 (Ed. ger., 1919). Trad. engl. de Henry L. Broşe (New York, Dutton, 1923).

niciun specialist în domeniul fizicii nu ar putea pune la îndoială faptul că problema atomului va fi rezolvată numai atunci când fizicienii vor fi învăţat să înţeleagă limbajul spectrelor. Cantitatea enormă de

material care fusese acumulată în şaizeci de ani de analiză spectrală era atât de diversă, încât, la început, descâlcirea lui părea cu neputinţă. (...) Ceea ce auzim astăzi despre limbajul spectrelor este o adevărată „muzică a sferelor” înăuntrul atomului, acorduri ale unor raporturi esenţiale, o ordine şi o armonie care devin mereu mai perfecte, în pofida marii diversităţi. (...) Toate legile esenţiale ale liniilor spectrale şi ale teoriei atomice izvorăsc iniţial din teoria cuantelor. Este misteriosul *organon* la care Natura îşi cântă a sa muzică a spectrelor, şi după ritmul căreia reglează structura atomului şi a nucleilor atomici.

Istoria chimiei este unul din exemplele cele mai bune şi mai frapante pentru această transformare lentă a limbajului ştiinţific. Chimia a intrat „pe drumul mare al ştiinţei” mult mai târziu decât fizica. În niciun caz nu absenţa dovezilor empirice a fost aceea care, vreme de multe secole, a împiedicat progresul gândirii în domeniul chimiei şi a ţinut chimia în graniţele conceptelor preştiinţifice. Dacă studiem istoria alchimiei, descoperim că toţi alchimiştii posedau un talent uluitor pentru observaţie. Ei au adunat o mare masă de fapte valide, o materie primă fără de care chimia cu greu s-ar fi dezvoltat.[12] Dar forma în care această materie primă era prezentată a fost cu totul neadecvată. Atunci când alchimistul începea să-şi descrie observaţiile, el nu avea la dispoziţie niciun instrument în afară de un limbaj semimitic plin de termeni obscuri şi prost definiţi. El vorbea în metafore şi alegorii, nu în concepte ştiinţifice. Acest limbaj obscur şi-a lăsat amprenta pe întreaga lui concepţie despre natură. Natura devenise un tărâm al calităţilor obscure, inteligibile numai pentru cei iniţiaţi, pentru cei versaţi. O nouă tendinţă

12 Pentru istoria alchimiei vezi E.O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie* (Berlin, Springer, 1919) şi Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923 – 1941), 6 vol.

în domeniul investigaţiei din chimie începe în epoca Renaşterii. În şcolile „iatrochimiei” devine prevalentă gândirea din domeniul medicinei şi biologiei. Dar o abordare cu adevărat ştiinţifică a problemelor chimiei nu a fost realizată până în secolul al XVII-lea. Lucrarea lui Robert Boyle *Chymista scepticus* (1677) este primul mare exemplu de un ideal modern în chimie bazat pe o concepţie generală nouă despre natură şi legile naturale. Dar chiar şi aici, ca şi în

dezvoltarea ulterioară a teoriei flogisticului, găsim doar o descriere calitativă a proceselor chimice. De-abia către sfârşitul secolului al XVIII-lea, timpul lui Lavoisier, chimia a învăţat să vorbească un limbaj cantitativ. Un progres rapid este observabil de acum înainte. Când Daltan a descoperit legea sa, a proporţiilor echivalente sau multiple, pentru chimie a fost deschisă o cale nouă. Puterea numărului a fost instaurată cu fermitate. Cu toate acestea, au rămas încă domenii mari ale experienţei din sfera chimiei care nu au fost supuse complet legilor numărului. Lista elementelor chimice era doar o listă pur empirică; ea nu depindea de niciun principiu stabilit şi nici nu înfăţişa o ordine sistematică definită. Dar chiar şi acest ultim obstacol a fost înlăturat prin descoperirea sistemului periodic al elementelor. Fiecare element îşi găsise locul într-un sistem coerent, iar acest loc a fost marcat prin numărul lui atomic. „Adevăratul număr atomic este pur şi simplu numărul care indică poziţia elementului în sistemul natural dacă se ţine seama cum se cuvine de legăturile chimice în stabilirea ordinii fiecărui element”. Prin demonstrarea bazată pe sistemul periodic a fost posibilă prevederea unor elemente necunoscute şi descoperirea lor ulterioară. În felul acesta, chimia a dobândit o structura nouă, matematică şi deductivă.13

Aceeaşi tendinţă generală de gândire poate fi trasată în istoria biologiei. La fel ca şi toate celelalte ştiinţe ale naturii, biologia a trebuit să înceapă cu o simplă clasificare a fapte

13 Pentru detalii vezi, de exemplu, Sommerfeld, op. cit., cap. II.

lor, fiind încă ghidată de categorii conceptuale ale limbajului obişnuit. Biologia ştiinţifică a conferit acestor concepte o semnificaţie mai strictă. Sistemul zoologic al lui Aristotel şi sistemul botanic al lui Teofrast prezintă un grad înalt de coerenţă şi ordine metodologica. Dar în biologia modernă toate aceste forme timpurii de clasificare sunt eclipsate de un ideal diferit. Biologia păşeşte încet într-un stadiu nou al „teoriei formulate pe cale deductivă”. „Orice ştiinţă, în dezvoltarea ei normală”, afirmă profesorul Northrop, trece prin două stadii – primul, pe care îl numim stadiul istoric natural, al doilea, teoria prescrisă în mod postulativ. Fiecăruia din aceste stadii îi aparţine un tip definit de concept ştiinţific. Tipul de concept pentru stadiul istoric natural îl numim un concept prin verificare; cel pentru stadiul prescris în mod postulativ îl numim un concept prin postulare. Un concept prin

verificare este unul a cărui semnificaţie completă este dată de ceva care este înţeles imediat. Un concept prin postulare este unul a cărui semnificaţie este prescrisă pentru el prin postulate ale teoriei deductive în care el apare.

Pentru acest pas decisiv care duce de la ceea ce este doar presupus la ceea ce este înţeles, avem mereu nevoie de un instrument nou de gândire. Trebuie să raportăm observaţiile noastre la un sistem de simboluri bine ordonate pentru a le face coerente şi interpretabile în termeni ai conceptelor ştiinţifice.

Faptul că matematica este un limbaj simbolic universal – că ea nu se ocupă cu descrierea lucrurilor, ci cu expresiile generale ale relaţiilor – este o concepţie care apare destul de târziu în istoria filosofiei. O teorie a matematicii bazată pe această supoziţie nu apare înainte de secolul al XVII-lea. Leibniz a fost primul mare gânditor modern care a avut o înţelegere clară a adevăratului caracter al simbolismului – /

14 F.S.C. Northrop, „The method and theories of physical science in their bearing upon biological organization", *Growth* Supplement (1940), pp. 127 – 154.

matematic şi a extras imediat consecinţe fertile şi cuprinzătoare, în această privinţă, istoria matematicii nu diferă de istoria tuturor celorlalte forme simbolice. Chiar pentru matematică s-a dovedit extrem de dificilă descoperirea dimensiunii noi a gândirii simbolice. O astfel de gândire a fost practicată de către matematicieni cu mult timp înainte ca ei să fi putut explica caracterul ei logic specific. Ca şi simbolurile limbajului şi ale artei, simbolurile matematice sunt înconjurate de la început de un fel de atmosferă magică. Ele sunt privite cu evlavie şi veneraţie religioase. Ceva mai târziu, această credinţă religioasă şi mistică 5-a dezvoltat treptat într-un fel de credinţă metafizică. În filosofia lui Platon numărul nu mai este învăluit în mister. El este privit, dimpotrivă, ca adevăratul centru al lumii intelectuale – el a devenit cheia pentru orice adevăr şi inteligibilitate. Atunci când Platon, la bătrâneţe, a dat teoria sa despre lumea ideală, el a încercat s-o descrie în termeni ai numărului pur. Matematica este pentru el un tărâm intermediar între lumea sensibilă şi lumea suprasensibilă. Este şi el un pitagoreic – şi ca un pitagoreic el este convins că puterea numărului se extinde peste întreaga lume vizibilă.

Dar esenţa metafizică a numărului nu poate fi revelată de niciun fenomen vizibil. Fenomenele participă la această esenţă, dar ele nu o pot exprima în mod adecvat – ele nu sunt în mod necesar suficiente pentru aşa ceva. Este o greşeală ca acele numere vizibile pe care le aflăm în fenomenele naturale, în mişcările corpurilor cereşti, să fie considerate drept adevăratele numere matematice. Ceea ce vedem aici sunt doar „indicii" (7 tapa8 i7 Jiaâa) ale numerelor ideale pure. Numerele trebuie înţelese cu ajutorul raţiunii şi al inteligenţei, nu cu ajutorul văzului.

Aşadar – am zis eu – trebuie să vedem frumuseţea cerului drept un model în vederea celeilalte învăţături, la fel cum s-ar întâmpla când ai da peste picturi minunat încondeiate şi lucrate de către Dedal sau alt meşter ori pictor: da, căci un specialist în geometrie ar socoti.

ŞTIINŢA

văzându-le, că sunt minunat întocmite, dar că ar fi ridicol să se creadă, cu seriozitate, că cineva va înţelege, privindu-le, adevărul despre egalitate, dublu, ori alt raport. (...) Nu crezi că adevăratul astronom va avea aceeaşi reacţie privind mişcările astrelor? El va socoti că acestea au fost întocmite în chipul cel mai frumos cu putinţă şi că în acest fel creatorul cerului a alcătuit cerul şi ceea ce el cuprinde. Examinând însă raportul armonios al zilei cu noaptea, al acestora faţă de Lună, al Lunii faţă de an, al celorlalte astre fată de Soare şi Lună, ca şi raportul unora cu celelalte, nu crezi că i se va părea ciudat omul care socoteşte că evenimentele cereşti decurg mereu la fel, întru nimic schimbate, deşi sunt corporale şi vizibile şi nu i se va părea la fel de ciudat să vrei cu orice preţ să surprinzi adevărul lor?"

Epistemologia modernă nu mai menţine această teorie platonică a numărului. Ea nu priveşte matematica drept un studiu al lucrurilor, fie ele vizibile sau invizibile, ci ca un studiu al relaţiilor şi al tipurilor de relaţii. Dacă vorbim despre obiectivitatea numărului nu ne gândim la el ca la o entitate metafizică sau fizică separată. Ceea ce dorim să exprimăm este faptul că numărul constituie un instrument pentru descoperirea naturii şi a realităţii. Istoria ştiinţei ne otera exemple tipice despre acest proces intelectual continuu. Gândirea matematică pare deseori să meargă înaintea investigaţiei fizice. Cele mai importante teorii matematice ale noastre nu izvorăsc din nevoile practice sau tehnice imediate. Ele sunt concepute ca scheme generale de gândire anterioare oricărei aplicaţii concrete. Atunci când Einstein

a dezvoltat teoria sa generală a relativităţii el s-a întors la geometria lui Riemann, care fusese creată cu mult înainte dar pe care Riemann a privit-o doar ca pe o simplă posibilitate logică. Dar el era convins că avem nevoie de asemenea posibilităţi pentru a fi pregătiţi să descriem faptele reale.

— Platon, *Republica*, partea a III-a, 529, 530, în Platon, *Opere*, ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, cuvânt prevenitor de Constantin Noica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note şi anexă de Andrei Cornea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 332. (*N.t.*)

ESEU DESPRE OM

Ceea ce ne trebuie este libertatea deplină în construirea formelor variate ale simbolismului nostru matematic pentru a înzestra gândirea fizică cu toate instrumentele ei intelectuale. Natura este inepuizabilă – ea pune mereu în faţa noastră probleme noi şi neaşteptate. Nu putem anticipa faptele, dar ne putem pregăti pentru interpretarea intelectuală a faptelor prin forţa gândirii simbolice.

Dacă acceptăm acest punct de vedere găsim răspuns la una din problemele cele mai dificile şi mai dezbătute ale „ştiinţei moderne a naturii – problema determinismului. irite are nevoie nu de un determinism metafizic, ci de un srminism metodologic. Putem respinge acel determinism mecanic care şi-a găsit expresia în formula faimoasă a lui Laplace.15 Dar adevăratul determinism ştiinţific, determinismul numărului, nu este supus acestor obiecţii. Nu mai privim numărul ca pe o foită mistică sau ca pe esenţa metafizică a lucrurilor. Noi îl privim ca pe un instrument specific al cunoaşterii. Evident, această concepţie nu este pusă la îndoială de niciun rezultat al fizicii moderne. Progresele mecanicii cuantice ne-au arătat că limbajul nostru matematic este mult mai bogat şi mai elastic şi flexibil decât ceea ce s-a realizat în – sistemele fizicii clasice. El este adaptabil problemelor şi cerinţelor noi. Când Heisenberg a propus teoria lui el a folosit o formă nouă de simbolism algebric, un simbolism pentru care regulile algebrice obişnuite au devenit inoperante. Dar forma generală a numărului se păstrează în toate aceste scheme ulterioare. Gauss afirma că matematica este regina ştiinţei, iar aritmetica regina matematicii. Într-o privire istorică asupra dezvoltării gândirii matematice în secolul al XIX-lea, Felix Klein susţinea că una din trăsăturile cele mai caracteristice ale acestei dezvoltări este

„aritmetizarea” progresivă a matematicii.16 Acest proces al aritmetizării poate fi urmărit.

15 Pentru această problemă vezi Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus în dermodemene Physik*.

16 Fclix Klein, *Vorlesungen über die Entwicklung aer Mathematik în 19. Jahrhundert* (Berlin, 1926 – 1927).

ŞTIINŢA

de asemenea, în istoria fizicii moderne. De la cuaternionii lui Hamilton până la diferitele sisteme ale mecanicii cuantice, aflăm din ce în ce mai multe sisteme complexe ale simbolismului algebric. Omul de ştiinţă ţine seama de principiul că şi în cazurile cele mai complicate el va reuşi până la urmă să găsească un simbolism adecvat care îi va permite să-şi descrie observaţiile într-un limbaj universal şi inteligibil pretutindeni.

Este adevărat că omul de ştiinţă nu ne oferă o dovadă logică sau empirică a acestei ipoteze fundamentale. Singura dovadă pe care ne-o oferă este opera lui. El acceptă principiul determinismului numeric ca pe un precept călăuzitor, o idee regulativă care conferă operei lui coerenta ei logică şi unitatea sistematică. Găsim una din cele mai bune afirmări ale acestui caracter general al procesului ştiinţific în lucrarea lui Helmholtz *Treatise on Physiological Optics*. Dacă principiile cunoaşterii noastre ştiinţifice, de exemplu legea cauzalităţii, nu ar fi nimic altceva decât reguli empirice, afirmă Helmholtz, valabilitatea lor inductivă s-ar afla într-o situaţie foarte precară. Lucrul cel mai bun pe care l-am putea spune ar fi acela că aceste principii nu ar fi cu foarte mult mai valabile decât regulile meteorologiei –, precum legea alternării vântului etc. Dar aceste principii poartă pe faţa lor doar aspectul unor legi logice, deoarece concluziile deduse din ele nu privesc experienţa noastră reală şi simplele fapte din natură, ci interpretarea de către noi a naturii.

Procesul înţelegerii de către noi a fenomenelor naturale constă în încercarea de a afla *noţiuni generale* şi *legi ale naturii*. Legile naturii sunt doar noţiuni generice pentru schimbările din natură. (...) De aceea, atunci când nu putem stabili o lege pentru fenomenele naturale (...) încetează însăşi posibilitatea înţelegerii unor astfel de fenomene.

Cu toate acestea, trebuie să încercăm să le înţelegem. Nu există nicio altă metodă de a le aduce sub controlul intelectului. Şi astfel, investigându-le, trebuie să recurgem la presupunerea că ele sunt

Inteligibile. De aceea, legea raţiunii suficiente nu este de fapt nimic mai mult decât *impulsul* intelectului nostru de a aduce toate percepţiile noastre sub propriul lui control. Intelectul nostru este capacitatea de a construi idei generale. El nu are ce face cu percepţiile senzoriale şi experienţele noastre dacă nu este în stare să construiască idei generale sau legi. (...) în afară de intelectul nostru nu există nicio altă aptitudine la fel de sistematizată, în niciun caz pentru înţelegerea lumii externe. Altfel, dacă suntem incapabili să *concepem* un lucru, noi nu-l putem imagina ca existând.17

Aceste cuvinte descriu într-un mod foarte clar atitudinea generală a spiritului ştiinţific. Omul de ştiinţă ştie că există încă domenii foarte întinse ale fenomenelor a căror reducere la legi riguroase şi la reguli numerice exacte nu a fost încă posibilă. Cu toate acestea, el rămâne credincios acestui crez general pitagoreic: el crede că natura, considerată ca un întreg şi în/toate domeniile ei speciale, este „un număr şi o armonie". În faţa imensităţii naturii, mulţi dintre cei mai mari oameni de ştiinţă se poate să fi avut acel sentiment special care a fost exprimat într-o faimoasă maximă a lui Newton. Se poate ca ei să fi gândit că în propria lor activitate se aflau în situaţia unui copil care se plimbă de-a lungul ţărmului unui ocean imens şi se amuză ridicând ocazional o pietricică a cărei formă sau culoare îi atrag privirea. Acest sentiment modest este de înţeles, dar el nu oferă nicio descriere adevărată şi deplină a muncii omului de ştiinţă. Omul de ştiinţă nu-şi poate atinge scopul fără o supunere severă fată de faptele naturii. Dar această supunere nu este una pasivă. Munca tuturor marilor cercetători ai naturii – a lui Galilei şi Newton, a lui Maxwell şi Helmholtz, a lui Planck şi Einstein – nu a fost doar adunare de fapte; ea/a fost teoretică, şi aceasta înseamnă activitate creatoare. Spontaneitatea şi productivitatea constituie adevăratul centru al

17 Helmholtz, *Treatise on Physiological Optics*, trad. engl. de James P.C. Southall (Optical Society of America; George Banta Publishing Co., 1925; copyright, G.E. Ştechert), III, pp. 33 – 35.

tuturor activităţilor omeneşti. Ele reprezintă puterea cea mai înaltă a omului şi marchează în acelaşi timp graniţa naturală a universului nostru uman. În limbaj, în religie, în artă, în ştiinţă, omul nu poate face mai mult decât să-şi construiască propriul univers – un

univers simbolic care-i permite să înţeleagă şi să interpreteze, să articuleze şi să organizeze, să sintetizeze şi să generalizeze experienţa sa umană.

REZUMA TSICONEL UZIE

XII *Rezumat şi concluzie*

Dacă la capătul lungului nostru drum privim înapoi la punctul nostru de plecare, nu putem fi siguri dacă ne-am atins scopul. O filosofie a culturii pleacă de la presupunerea că universul culturii umane nu este un simplu agregat de fapte vagi şi detaşate. Ea caută să înţeleagă aceste fapte ca pe un sistem, ca un întreg organic. Pentru o perspectivă empirică sau istorică ar părea suficientă adunarea datelor culturii umane. Aici suntem interesaţi de extensiunea vieţii umane. Suntem absorbiţi într-un studiu al fenomenelor particulare în bogăţia şi varietatea lor; ne încântă policromia şi polifonia naturii omeneşti. Dar o analiză filosofică îşi propune o sarcină diferită. Punctul ei de plecare şi ipoteza ei de lucru sunt încorporate în convingerea că razele diferite şi aparent dispersate pot fi adunate la un loc şi aduse într-un focar comun. În acest caz, faptele sunt reduse la forme, iar aceste forme însele sunt presupuse a poseda o unitate internă. Dar am fost noi în stare să dovedim acest punct esenţial? Toate analizele noastre individuale nu ne-au arătat tocmai contrariul? Căci a trebuit să subliniem tot timpul caracterul şi structura specifică ale diferitelor forme simbolice – ale mitului, limbajului, artei, religiei, istoriei, ştiinţei. Având în minte acest aspect al investigaţiei noastre, ne-am simţi înclinaţi, poate, să favorizăm teza opusă, teza discontinuităţii şi eterogenităţii radicale a culturii umane.

Dintr-un punct de vedere pur ontologic sau metafizic, ar fi, într-adevăr, foarte dificil să respingem această teză. Dar pentru o filosofie critică, problema capătă altă înfăţişare. În acest caz nu avem nicio obligaţie de a dovedi unitatea substanţială a omului. Omul nu mai este considerat o simplă substanţă care există în sine şi trebuie cunoscută prin sine. Unitatea lui este concepută ca o unitate funcţională. O astfel de unitate nu presupune o omogenitate a elementelor diferite care-l constituie. Ea nu admite doar, ea chiar cere o multiplicitate şi un caracter multiform al părţilor sale constitutive. Pentru că aceasta este o unitate dialectică, o coexistenţă a contrariilor.

„Oamenii nu înţeleg”, afirma Heraclit, „cum ceea ce este sfâşiat în diferite direcţii ajunge în acord cu sine – armonie în contrarietate, ca

în cazul arcului şi al lirei". 1 Pentru a demonstra o astfel de armonie, nu trebuie să dovedim identitatea ori similitudinea diferitelor forţe prin care ea este produsă. Formele diferite ale culturii umane nu sunt unite printr-o identitate în natura lor, ci printr-o conformitate în sarcina lor fundamentală. Dacă există un echilibru în cultura umană, el poate fi descris doar ca un echilibru dinamic, nu ca unul static; el este rezultatul unei lupte între forte opuse. Această luptă nu exclude acea „armonie ascunsă" care, după Heraclit, „este mai bună decât cea care este evidentă".2

Definiţia dată de Aristotel omului ca un „animal social" nu este suficient de cuprinzătoare. Ea ne dă un concept generic, dar nu diferenţa specifică. Sociabilitatea ca atare nu este o caracteristică exclusivă a omului, şi nici nu este doar privilegiul omului. În aşa-numitele societăţi animale, la irie şi furnici, găsim o clară diviziune a muncii şi o organizare socială surprinzător de complicată. Dar în cazul omului nu găsim, precum în rândul animalelor, doar o societate a acţiunii, ci şi o societate a gândirii şi simţirii. Limbajul, mitul, arta, religia, ştiinţa sunt elementele şi condiţiile constitutive ale acestei forme superioare de societate. Acestea sunt mijloacele prin care formele vieţii sociale pe

1 Heraclit, Fragmentul 51, în Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (ed. a 5-a). Trad. engl. de Charles M. Bakewell, *Source Book în Ancicul Philosophy* (New York, Charles Scribner's Sons, 1907)

2 *Idem*, Fragmentul 54, în Bakewell, op. cit., p. 31.

care le găsim în natura organică evoluează într-o stare nouă, aceea a conştiinţei sociale. Conştiinţa socială a omului depinde de o dublă condiţie – a identificării şi a separării. Omul nu se poate găsi pe sine, nu poate deveni conştient de individualitatea sa decât prin mijlocirea vieţii sociale. Dar pentru el acest mediu social semnifică mai mult decât o forţă determinantă exterioară. Ca şi animalele, omul se supune regulilor societăţii, dar, în plus, el are o parte activă în crearea formelor vieţii sociale şi o forţă activă în schimbarea lor. În stadiile rudimentare ale societăţii umane, o astfel de activitate este abia perceptibilă; ea pare să fie la un nivel minim. Dar această trăsătură devine mai explicită şi mai semnificativă pe măsura înaintării societăţii. Această dezvoltare lentă poate fi urmărită în aproape toate

formele culturii umane.

Este binecunoscut faptul că multe acţiuni săvârşite în societăţile animale nu sunt numai egale, dar, în anumite privinţe, sunt chiar superioare activităţilor omeneşti. S-a arătat adeseori că, în construirea celulelor lor, albinele acţionează ca un geometru perfect, realizând cea mai înaltă precizie şi acurateţe. O asemenea activitate cere un sistem de coordonare şi colaborare foarte complex. Dar în toate aceste realizări animale nu găsim nicio diferenţiere individuală. Ele sunt produse toate în acelaşi mod şi conform aceloraşi reguli invariabile. Nicio libertate de acţiune nu rămâne pentru alegerea sau îndemânarea individuală. Abia când ajungem la stadiile superioare ale vieţii animale întâlnim primele trăsături ale unei anumite individualizări. Observaţiile lui Wolfgang Koehler asupra maimuţelor antropoide par să dovedească faptul că există multe diferenţe în privinţa inteligenţei şi îndemânării acestor animale. Una din ele poate fi capabilă să rezolve o sarcină care pentru alta rămâne insolubilă. În acest caz putem vorbi chiar despre „invenţii" individuale. T6 tuşi, pentru structura generală a vieţii animale toate acestea sunt irelevante. Această structură este determinată de legea biologică generală conform căreia caracterele dobândite nu sunt susceptibile de transmitere ereditară. Orice perfecţionare pe care un organism o poate dobândi în cursul vieţii sale individuale este limitată la propria-i existentă şi nu influenţează viaţa speciei. Nici chiar omul nu constituie o excepţie de la această regulă biologică generală. Dar omul a descoperit o cale nouă de a-şi stabiliza şi propaga operele. El nu-şi poate trăi viaţa fără a o exprima. Diferitele moduri ale acestei exprimări constituie o sferă nouă. Ele au o viaţă proprie, un fel de eternitate prin care supravieţuiesc existentei individuale şi efemere a omului. În toate activităţile omeneşti găsim o polaritate fundamentală care poate fi descrisă în moduri diferite. Putem vorbi despre o tensiune între stabilitate şi evoluţie, între o tendinţă care duce la forme fixate şi stabile ale vieţii şi o altă tendinţă care sfărâmă această schemă rigidă. Omul este sfâşiat între aceste două tendinţe, din care una caută să păstreze forme vechi, pe când cealaltă se străduieşte să producă forme noi. Există o luptă neîncetată între tradiţie şi inovaţie, între forţele reproductive şi cele creatoare. Acest dualism poate fi întâlnit în toate domeniile vieţii culturale. Ceea ce variază este proporţia factorilor opozanţi. Pare să aibă preponderenţă când unul, când altul din factori. Această

preponderentă la un nivel înalt determină caracterul formelor individuale şi conferă fiecăreia dintre ele fizionomia ei particulară.

În mit şi în religia primitivă tendinţa către stabilizare este atât de puternică încât ea depăşeşte cu totul polul opus. Aceste două fenomene culturale par să fie forţele cele mai conservatoare din viaţa omenească. Prin originea şi prin principiul ei, gândirea mitică este o gândire tradiţională. Pentru că mitul nu are alt mijloc de a înţelege, explica şi interpreta forma prezentă a vieţii omeneşti decât acela de a o reduce la un trecut îndepărtat. Ceea ce îşi are rădăcinile în acest trecut mitic, ceea ce a fost de atunci încoace, ceea ce a existat din timpuri imemoriale este neclintit şi indiscutabil. A pune aceasta la îndoială ar fi un sacrilegiu. Pentru spiritul primitiv nu există niciun lucru mai sacru decât sacralitatea vechimii. Vechimea este cea care conferă tuturor lucrurilor, obiectelor fizice şi instituţiilor umane însemnătatea, demnitatea, valoarea lor morală şi religioasă. Pentru menţinerea acestei demnităţi, devin imperative continuarea şi păstrarea

ordinii umane în aceeaşi formă, inalterabilă. Orice întrerupere a continuităţii ar distruge substanţa adevărată a vieţii mitice şi religioase. Din punctul de vedere al gândirii primitive, cea mai mică modificare în schema stabilită a lucrurilor este dezastruoasă. Cuvintele unei formule magice, ale unei vrăji sau ale unui descântec, fazele individuale ale unui act religios, ale unui sacrificiu sau rugăciuni, toate acestea trebuie să fie repetate în una şi aceeaşi ordine invariabilă. Orice schimbare ar anihila forţa şi eficienţa cuvântului magic sau ale unui ritual religios. Prin urmare, religia primitivă nu poate lăsa niciun spaţiu pentru vreo libertate individuală de gândire. Ea prescrie regulile sale fixe, rigide, inviolabile nu numai oricărei acţiuni umane, dar şi oricărui sentiment uman. Viaţa omului se află sub o presiune constantă. Ea este închisă în cercul strâmt al cerinţelor pozitive şi negative, al sanctificărilor şi interdicţiilor, al ceremoniilor şi tabuurilor. Cu toate acestea, istoria religiei ne arată că această primă formă a gândirii religioase nu exprimă nicidecum semnificaţia ei autentică şi scopul ei. Găsim şi aici o înaintare continuă în direcţia opusă. Interdicţia sub care a fost plasată viaţa omenească de către gândirea mitică şi religioasă primitivă este atenuată în mod treptat, şi până la urmă ea pare a-şi fi pierdut forţa constrângătoare. Apare o nouă formă dinamică a religiei, care deschide o altă perspectivă vieţii

morale şi religioase. Într-o asemenea religie dinamică forţele individuale au dobândit preponderenţa asupra simplelor forţe ale stabilizării. Viaţa religioasă şi-a atins maturitatea şi libertatea; ea – a renunţat la fascinaţia unui tradiţionalism rigid.3

Dacă din domeniul gândirii mitice şi religioase trecem în acela al limbajului, găsim aici, într-o formă diferită, acelaşi proces fundamental. Chiar şi limbajul este una din forţele conservatore cele mai statornice în cadrul culturii umane. Fără acest conservatorism ea nu şi-ar putea îndeplini principala ei sarcină, comunicarea. Comunicarea cere reguli stricte. Pentru a rezista influentei dizolvante şi distructive a

REZUMA TSI CONCLUZIE

timpului, simbolurile şi formele lingvistice trebuie să aibă o stabilitate şi o statornicie. Totuşi, schimbarea fonetică şi schimbarea semantică nu sunt doar trăsături accidentale în dezvoltarea limbajului. Ele sunt condiţii inerente şi necesare ale acestei dezvoltări. Unul din motivele principale ale acestei schimbări continue este faptul că limbajul trebuie să fie transmis de la o generaţie la alta. Această transmitere nu este posibilă prin simpla reproducere de forme fixe şi stabile. Procesul achiziţionării limbajului implică totdeauna o atitudine activă şi productivă. Chiar şi greşelile copilului sunt foarte caracteristice în această privinţă. Departe de a fi simple neajunsuri care provin dintr-o putere insuficientă a memoriei sau a reproducerii, ele sunt dovezile cele mai bune ale activităţii şi spontaneităţii din partea copilului. Într-un stadiu relativ timpuriu al dezvoltării sale, copilul pare să fi dobândit un anumit sentiment al structurii generale a limbii sale materne, fără să posede, desigur, vreo conştiinţă abstractă a regulilor lingvistice. El foloseşte cuvinte sau propoziţii pe care nu le-a auzit niciodată şi care sunt încălcări ale regulilor morfologice sau sintactice. Dar tocmai în aceste încercări apare simţul ascuţit al copilului pentru analogii. În acestea, el îşi dovedeşte aptitudinea de a pricepe forma limbajului în locul unei simple reproduceri a substanţei lui. Prin urmare, transferul unui limbaj de la o generaţie la alta nu trebuie niciodată să fie comparat cu un simplu transfer de proprietate prin care un lucru material îşi schimbă doar proprietarul, fără să-şi modifice natura. În lucrarea sa *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Hermann Paul a pus un accent special pe această chestiune. El a arătat prin exemple concrete că evoluţia istorică a limbajului depinde în

mare măsură de acele schimbări lente şi continue care au loc în transferul cuvintelor şi formelor lingvistice de la părinţi la copii. Conform teoriei lui Paul, acest proces trebuie privit ca una din principalele cauze ale fenomenelor de mutaţie fonetică şi schimbare semantică.4 în toate acestea simţim prezenta foarte distinctă a doua tendinţe diferite – una care

1 Pentru alte detalii vezi mai sus cap VII, pp. 125 şi urm.

H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (ed. a 4-a, 1909), p. 63.

duce la conservarea limbajului, cealaltă la renovarea şi întinerirea lui. Totuşi, cu greu putem vorbi de o opoziţie între aceste două tendinţe. Ele se află în echilibru perfect; ele sunt cele două elemente şi condiţii indispensabile ale vieţii limbajului.

Un aspect nou al aceleiaşi probleme ne este dat în dezvoltarea artei. Totuşi, în acest caz, al doilea factor – factorul de originalitate, individualitate, creativitate – paie, fără doar şi poate, să prevaleze asupra celui dintâi. În artă. nu ne mulţumim cu repetarea sau reproducerea formelor tradiţionale. Simţim o obligaţie nouă; introducem noi norme critice. „Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae”, spune Horaţiu în a sa. *Ars Poetica* („Mediocritatea poeţilor nu este admisă nici de către zei, nici de către oameni, sau de către pilonii care susţin prăvăliile librarilor.”). Desigur, chiar şi aici tradiţia joacă încă un rol suprem. Ca şi în cazul limbajului, aceleaşi forme sunt transmise de la o generaţie la alta. Aceleaşi motive fundamentale ale artei revin iarăşi şi iarăşi. Cu toate acestea, fiecare mare artist face, într-un anumit sens, o epocă nouă. Ne dăm seama de acest fapt comparând formele obişnuite ale limbii noastre cu limbajul poetic. Niciun poet nu poate crea un limbaj cu totul nou. El trebuie să adopte cuvintele şi să respecte regulile fundamentale ale acestui limbaj. Totuşi, poetul conferă tuturor acestora nu numai o formă nouă, ci şi o nouă viaţă. În poezie, cuvintele nu sunt doar semnificative într-un mod abstract; ele nu sunt simple indicii prin care dorim să desemnăm anumite obiecte empirice. Aici ne întâlnim cu un fel de metamorfoză a tuturor cuvintelor noastre obişnuite. Orice vers al lui Shakespeare, orice stanţă a lui Dante sau Ariosto, orice poem liric al lui Goethe îşi are sunetul specific. Lessing spunea că este la fel de imposibil să furi un vers din Shakespeare cum este să furi ciomagul lui Hercule. Iar ceea ce este şi mai uimitor e faptul că un poet mare nu se

repetă niciodată. Shakespeare a vorbit un limbaj care nu fusese „niciodată auzit mai înainte – şi fiecare personaj shakespearian vorbeşte propriul limbaj incomparabil şi inconfundabil. La Lear şi Macbeth, la Brutus sau Hamlet, la

REZUMA TSI CONCLUZIE

Rosalind sau Beatrice auzim acest limbaj personal care este oglinda unui suflet individual. Numai în această manieră poezia este capabilă să exprime toate acele nuanţe nenumărate, acele delicate irizări ale simţirii, care sunt imposibile în alte moduri de exprimare. Dacă, în dezvoltarea sa, limbajul are nevoie de renovare continuă, atunci nu există nicio sursă mai bună şi mai profundă pentru aceasta decât poezia. Marea poezie face totdeauna o incizie pătrunzătoare, o cezură în istoria limbajului. Limba italiană, limba engleză, limba germană nu erau aceleaşi la moartea lui Dante, a lui Shakespeare, a lui Goethe cum fuseseră în ziua naşterii lor.

Diferenţa dintre forţele conservatoare şi cele productive de care depinde opera de artă a fost totdeauna simţită şi exprimată în teoriile noastre estetice. În toate timpurile a existat o tensiune şi un conflict între teoriile imitaţiei şi inspiraţie. Cele dintâi afirmă că opera de artă trebuie să fie judecată după reguli fixe şi constante sau după modele clasice. A doua atitudine respinge toate etaloanele şi canoanele frumosului. Frumosul este unic şi incomparabil, el este opera geniului. Această concepţie a fost cea care, după o lungă bătălie împotriva clasicismului şi neoclasicismului, a devenit prevalentă în secolul al XVIII-lea şi care a pregătit calea pentru estetica noastră modernă. „*Geniul*”, afirmă Kant în lucrarea sa *Critica puterii de judecată*, „este predispoziţia înnăscută (*ingenium*) *prin care* Natura dă regulă Artei”. El este „un *talent* pentru a produce ceva pentru care nu poate fi prescrisă nicio regulă definită; el nu este o simplă aptitudine pentru ceea ce poate fi învăţat printr-o regulă. De aici rezultă că *originalitatea* trebuie să fie prima lui caracteristică”. Această formă de originalitate este prerogativul şi semnul distinctiv al artei; ea nu poate fi extinsă la alte domenii ale activităţii umane. „Prin intermediul geniului, Natura nu prescrie reguli Ştiinţei, ci Artei; şi numai ei, în măsura în care ea trebuie să fie Artă frumoasă”. Putem vorbi despre Newton ca despre un geniu ştiinţific; dar, în acest caz, vorbim doar la modul metaforic. „Astfel, noi putem învăţa cu uşurinţă tot ceea ce *Newton* a expus în lucrarea lui

nemuritoare despre Principiile Filosofiei Naturale, oricât de mare a fost efortul de a le descoperi; dar nu putem învăţa să scriem poezie plină de spirit oricât de clare pot fi preceptele artei şi oricât de excelente pot fi modelele ei”. 5

Raportul dintre subiectivitate şi obiectivitate, individualiate şi universalitate nu este, într-adevăr, acelaşi în opera de tă şi în opera omului de ştiinţă. Este adevărat că o mare descoperire ştiinţifică poartă şi ea amprenta spiritului individual al autorului ei. În ea aflăm nu numai un aspect obiectiv nou al lucrurilor, ci şi o atitudine individuală a spiritului şi chiar un stil personal. Dar toate acestea au doar o relevantă psihologică, nu una sistematică. /în conţinutul obiectiv al ştiinţei, aceste trăsături individuale sunt uitate şi

9 9)

eclipsate, pentru că unul din scopurile principale ale gândirii ştiinţifice este eliminarea tuturor elementelor personale şi antropomorficej în cuvintele lui Bacon, ştiinţa se străduieşte să conceapă lumea *„ex analogia universşi”*, nu *„ex analogia hominis1”*.

Cultura umană considerată ca un întreg poate fi descrisă ca procesul autoeliberării progresive a omului. Limbajul.

arta, religia, ştiinţa sunt diferite faze ale acestui proces. În

toate aceste faze, omul descoperă şi face dovada unei forţe

noi – forţa de a-şi construi un univers propriu, un univers *i* „ideal”. Filosofia nu poate renunţa la căutarea unei unităţi fundamentale în acest univers ideal. Dar ea nu confundă

5 Kant, *Critique of Judgment*, sect. 46, 47. Trad. engl. de J.H. Bernard (Londra, Macmillan, 1892), pp. 188 – 190.

— Pentru mai buna înţelegere a ideii redăm în întregime aforismul XLI din Cartea I a *Noului Organon*, din care Cassirer a citat în limba latină: „*Idolii tribului* îşi au izvorul în însăşi natura omenească şi în însuşi neamul sau în genul omenesc. Căci este fals că simţurile omului sunt măsura lucrurilor; dimpotrivă, toate percepţiile, fie ale simţurilor, fie ale minţii, sunt pe măsura omului şi nu pe măsura universului. Şi intelectul omenesc, asemănător unei oglinzi cu suprafaţa inegală faţă de razele lucrurilor, amestecând propria sa natură cu aceea a lucrurilor, răstălmăceşte şi desfigurează imaginea acestora”. (Înincis Bacon, *Noul Organon*, traducere de N. Petrescu şi M.

Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1957, p. 42. (*N.t.*)

această unitate cu simplitatea. Ea nu trece cu vederea tensiunile şi fricţiunile, contrastele puternice şi conflictele profunde dintre diferitele forţe ale omului. Acestea nu pot fi reduse la un numitor comun. Ele se orientează în direcţii diferite şi" se supun unor principii diferite. Dar această multiplicitate şi incompatibilitate nu denotă discordie şi lipsă de armonie. Toate aceste funcţii se completează şi se întregesc reciproc. Fiecare din ele deschide un orizont nou şi ne înfăţişează un nou aspect al umanităţii. Disonanţa este în armonie cu ea însăşi; contrariile nu se exclud mutual, ci sunt interdependente: „armonia în contradicţie, precum în cazul arcului şi al lirei".

CUPRINS

1

ERNST CASSIRER, unul dintre cei mai mari filosofi ai secolului al XX-lea, prezintă în acest eseu rezultatul cercetărilor sale de o viaţă asupra regizărilor culturale ale omului. Bazându-se pe numeroase date ştiinţifice, antropologice şi istorice, Cassirer examinează eforturile omului de a să îl teiege pe sine şi de a trata problemele universului să; prin crearea şi folosirea simbolurilor. El analizează formele simbolice majore: limbajul, mitul, arta, religia, istoria şi ştiinţa. Es-u despre om este o interpretare unică a crizei intelectuale din timpurile noastre şi un apel strălucit la capacitatea omului de a rezolva – problemele umane prin folosirea curajoasă a minţii sale.

Lei 22 jO
ISBK 973 – 28 – 0473 – 4